



El pensamiento social de los católicos mexicanos

ROBERTO J. BLANCARTE
(compilador)



El pensamiento social de los católicos mexicanos

Roberto J. Blancarte (Compilador)



FONDO
DE CULTURA
ECONÓMICA

Primera edición, 1996

Primera edición electrónica, 2011

D. R. © 1996, Fondo de Cultura Económica

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.

Empresa certificada ISO 9001:2008



www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:

editorial@fondodeculturaeconomica.com

Tel. (55) 5227-4672

Fax (55) 5227-4694



CREATIVE COMMONS

ISBN 978-607-16-0758-4

Hecho en México - *Made in Mexico*

Acerca del compilador

Roberto Blancarte nació en Mazatlán, Sinaloa en 1957. Licenciado en relaciones internacionales por El Colegio de México 1981 y doctor en nuevo régimen por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, de París 1988. En la SRE fue jefe de los departamentos de Negociaciones Económicas Internacionales 1982 y de Organismos Económicos de Naciones Unidas, 1984-1985. Investigador en 1989 y coordinador académico de el Colegio Mexiquense en 1990, y coordinador académico de la Fundación Nexos, 1991. Coordinó el tercer tomo del Diccionario biográfico e histórico de la *Revolución mexicana en el Estado de México*, 1991 y la *Historia general del Estado de México, siglo XX* 1993. Miembro del SNI 1989, de la Sociedad Internacional de Sociología de las Religiones, de la *Association Francaise de Sciences Sociales sur l'Ameéri-que Latine*, de la *Society for the Scientific Study of Religion* y de la *Religious Research Association*.

Prefacio

Este libro surgió de una inquietud: conocer cuáles son las propuestas que el catolicismo ofrece para la solución de los problemas que aquejan a nuestra sociedad. Originalmente, se pretendía la elaboración de un volumen acerca de la doctrina social cristiana en México. Sin embargo, tal empresa parecía inútil y riesgosa. Por una parte, existen bibliotecas enteras acerca de la llamada “doctrina social cristiana”, escritas con gran conocimiento del tema. Así, podía considerarse innecesario agregar una obra más a estos anaqueles. Por otro lado, existía el riesgo de ofrecer una visión unilateral del pensamiento social católico, en particular si se le reducía al elemento doctrinal. Pero al mismo tiempo, la oportunidad de ahondar en las especificidades de este pensamiento en el caso de México, así como de mostrar precisamente la gran multiplicidad de posturas dentro del mundo católico, nos llevó a aceptar el reto de coordinar este libro. Por esas mismas razones, la primera condición para su realización debía ser la pluralidad de opiniones, perspectivas y temas, que de entrada garantizaran la diversidad que se pretendía demostrar.

Definir cuáles son las principales corrientes dentro del pensamiento social católico en México no ha sido tarea sencilla. Todavía más complicada fue la selección de las personas que podrían colaborar. Para elaborar un libro de esta naturaleza era factible escoger diversos tipos de autores: se podía acudir a personalidades representativas de una determinada

corriente de pensamiento para que explicaran sus posturas, o pedir a especialistas del tema que trataran de presentar de la manera más objetiva posible su visión del asunto. Al final, se decidió por un esquema mixto, en el cual se trataran de eliminar los defectos de ambos tipos de redacción: la apología de los participantes directos y el desconocimiento por la distancia de los que no están involucrados en el grupo analizado. De cualquier manera, todos los autores, tanto los “participantes” como los “observadores”, desarrollaron su mejor capacidad analítica y crítica para poder presentar textos accesibles, equilibrados y rigurosos, sin por ello pretender ser neutrales. El resultado arrojó un saldo que consideramos positivo, tomando en cuenta la inexistencia de este tipo de trabajos y la dificultad para superar las tradicionales barreras ideológicas y doctrinales de nuestra cultura religiosa. Este libro no es, en consecuencia, una serie de escritos apologéticos o panegíricos destinados a la exaltación de determinadas posturas sociorreligiosas. Pretende contribuir al mejor conocimiento del pensamiento social de los católicos mexicanos, que por fuerza es plural y diverso.

Por esas razones, el libro inicia con un capítulo acerca de la doctrina social católica, tal como la concibe, entiende y desarrolla el episcopado y tal como la pretende aplicar en el caso mexicano. Se distinguen las causas históricas que dan origen a esta doctrina o magisterio jerárquico y, sobre todo, se intenta describir las características esenciales de la corriente predominante dentro del episcopado. Ésta, definida como la postura doctrinal integral-intransigente, tiene como característica principal su rechazo absoluto a la modernidad y el liberalismo. La permanencia de esta corriente, predominante en Roma y en el episcopado mundial a lo largo de más de un siglo, explicaría en gran medida las dificultades que tiene la

jerarquía católica para alcanzar un entendimiento con el mundo moderno.

Bernardo Barranco, por su parte, analiza el ascenso, esplendor y decadencia de una de las organizaciones más representativas del pensamiento social católico en México a lo largo del siglo XX: la Acción Católica Mexicana. Es a través del desarrollo de esta “organización paraguas” como se pueden entender los límites del pensamiento y acción social de los católicos que permanecen bajo la supervisión doctrinal e ideológica de la jerarquía.

Los movimientos católicos que aquí denominamos “de signo internacional”, como el Opus Dei o Comunión y Liberación, representan, en cierta medida, el relevo de una Acción Católica que se agota en la década de los años sesenta. Por eso, el análisis que de ellos hace Marta Eugenia García Ugarte es sumamente pertinente, ya que el hecho de constituir una respuesta a la secularización descristianizadora del mundo moderno los señala como movimientos con grandes posibilidades de expansión en nuestro país. De ahí que sus perspectivas de lo social sean importantes dentro del amplio abanico de posturas católicas.

En uno de los polos de este pensamiento social se encuentran los movimientos extremistas. Nora Pérez-Rayón y Mario Alejandro Carrillo muestran que las diferencias entre las entidades que profesan el pensamiento extremista católico en muchos casos son notables y expresan una gran diversidad de matices que se despliegan entre dos vertientes opuestas: una situada dentro de la llamada “derecha radical” y la otra en el interior de lo que se denomina “la ultraderecha”.

En conexión con esta vertiente más política, Víctor Manuel Reynoso examina las principales influencias del pensamiento social católico en los partidos políticos del México contem-

poráneo, sobre todo en aquellos donde la influencia doctrinal o la militancia confesional es más notoria. Reynoso distingue también entre lo católico y lo eclesial, así como entre la doctrina social cristiana y el pensamiento social católico, para aproximarse a la interrogante, apenas explorada en nuestro país, acerca de la relación entre convicciones religiosas y opciones políticas.

Rafael San Martín, a través de su texto sobre el compromiso social y el catolicismo en México, muestra una de las facetas más importantes del pensamiento social católico. En su trabajo describe y analiza el papel de instituciones como el Secretariado Social Mexicano y algunos de sus frutos organizativos: la Unión Social de Empresarios Mexicanos, la Confederación Nacional de Cajas Populares y el Frente Auténtico del Trabajo. Son éstas algunas de las acciones institucionalizadas más importantes de un catolicismo que podríamos calificar como “desarrollista”, porque busca la promoción del pueblo mediante proyectos socioeconómicos que quieren ser una alternativa popular y democrática a la economía neoliberal, sin pretender romper con el esquema de mercado, ni situarse en una perspectiva liberacionista más radical.

El texto de don Juan Sánchez Navarro es representativo de todo un sector del empresariado que ha sido influido por el magisterio social de la jerarquía católica y que busca, en consecuencia, desarrollar una nueva cultura empresarial que luche, dentro de una economía social de mercado, en contra del predominio absoluto del capital. Este connotado empresario mexicano señala incluso algunos ejemplos de empresas que están marcando quizá un camino a seguir, como es el de la propuesta de participación de los trabajadores en la propiedad de las empresas, o la de llevar a cabo un balance de la conducta ética de las mismas. El artículo de don Juan Sánchez Navarro es también una muestra de las grandes dificul-

tades que tienen los empresarios católicos para impulsar un modelo económico que haga compatible el mercado con el papel del Estado, la libertad económica con la ética, la ganancia con el bienestar de los trabajadores y el crecimiento económico con el desarrollo autosostenido.

En el registro de un pensamiento católico distinto, aunque no necesariamente opuesto, sino complementario, se encuentran los trabajos de Luis del Valle y Luis Ramos. El primero presenta el conjunto de posturas y prácticas que se han catalogado bajo el rubro generalizador de Teología de la Liberación, sus antecedentes, raíces, justificación histórica y teológica, así como los ataques y críticas más frecuentes contra ella. De gran importancia es también la descripción de los diversos movimientos y organizaciones sociales que en México de alguna manera se identifican con esta corriente de pensamiento y desarrollan en la práctica sus contenidos.

Por su lado, Luis Ramos realiza un recuento de la participación de los religiosos de México en las cuestiones sociales. Parte de la fundación de la Conferencia de Institutos Religiosos de México (CIRM) para explicar su retorno a la vocación original de muchas órdenes, su compromiso creciente con los más necesitados a raíz del Concilio Vaticano II y la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín, y el impulso de una actitud profética de la vida religiosa, muchas veces incomprendida por otros sectores de la Iglesia.

Finalmente, José Luis González toca el tema del catolicismo popular y su proyecto social. Este catolicismo nace y se desarrolla a partir de la dialéctica generada entre cultura de élites y cultura marginal para producir proyectos alternativos sociales y religiosos como reacción frente al poder absoluto del clero en la gestión de los bienes de salvación. González muestra, de manera brillante, las características específicas del proyecto social que emana de este catolicismo popular, así

como sus contradicciones propias y sus reacciones ante la privatización de la experiencia religiosa y la secularización de la sociedad moderna.

La presente obra consta así de diez artículos escritos *ex profeso* por intelectuales, empresarios, religiosos y laicos. Intenta mostrar que el pensamiento social de los católicos mexicanos tiene relación con la llamada doctrina social católica o cristiana, pero no se agota en ella. Dicho pensamiento es profundamente diverso y se nutre de otras fuentes ideológicas y espirituales, locales y regionales, históricas y contemporáneas que le han dado su riqueza, así como su fortaleza y perdurabilidad.

Este libro hubiera sido imposible de elaborar sin la valiosa colaboración de muchas personas e instituciones. Quiero agradecer en primer lugar al director del Fondo de Cultura Económica y a su gerente editorial la oportunidad que me brindaron para preparar esta obra, así como su paciencia y comprensión a lo largo del tiempo que llevó su confección. Deseo hacer también un reconocimiento muy especial a Bernardo Barranco, quien me ayudó a elaborar el esquema original de este libro, así como a seleccionar a los autores. De la misma manera, a todas las instituciones que brindaron su apoyo para que diversos investigadores pudieran dedicar parte de su tiempo en este trabajo. En lo particular, agradezco a las autoridades de El Colegio Mexiquense por permitirme distraer algo de mi tiempo en esta empresa, así como a mi asistente René Rosas por su invaluable apoyo. Por último, y sobre todo, un particular agradecimiento al conjunto de colaboradores de este libro, quienes son, de manera evidente, los únicos responsables de sus eventuales méritos.

Roberto J. Blancarte

Zinacantepec, 6 de febrero de 1995

Introducción

Uno de los retos permanentes del sistema católico es el de conciliar la inevitable diversidad de opiniones con la aparente necesidad de mantener un mínimo de unidad doctrinal. El catolicismo es universal por vocación. Pero eso supone una adaptación a medios geográficos muy variados, una incorporación por grupos étnicos diferentes y una reinterpretación de acuerdo con las clases o grupos sociales que lo reciben. No debe sorprender, por lo tanto, que existan múltiples versiones del catolicismo, tantas como realidades sociales hay en el mundo.

Lo anterior significa que en el catolicismo, concebido como un sistema mundial, existe una tensión permanente entre, por un lado, fuerzas centrífugas, expresadas en los más diversos catolicismos regionales, y, por el otro, fuerzas centrípetas, simbólicamente representadas por el Vaticano, o más precisamente, por la Curia romana. ¿Cómo conciliar, por ejemplo, el catolicismo tal como se entiende y practica en China, con el de los Estados Unidos, el de Bélgica, el de la India o el de México? ¿Qué tienen en común los indígenas católicos de Chiapas con los nativos de Bombay, los campesinos de Sicilia o los descendientes de irlandeses en Boston? ¿Cómo lograr mantener una relativa unidad doctrinal, respetando las culturas locales? ¿Cuáles son los límites de la disidencia? ¿En qué momento se puede hablar de compartición de creencias o de participación en esta institución eclesial?

¿Cuándo se considera que alguien deja de ser miembro de esta Iglesia? ¿Por qué algunos luchan por permanecer en ella a pesar de no compartir sus aparentes postulados básicos, o por no estar de acuerdo con el camino que les señalan sus dirigentes? ¿Hasta dónde podemos hablar de una sola Iglesia? ¿Pueden coexistir, y hasta qué grado, interpretaciones diversas de lo social en el catolicismo?

Sería un error enfocar la cuestión de los diferentes proyectos sociales dentro del catolicismo como si fuera una serie de disidencias que luchan en contra de un modelo central paradigmático. No son éstos desviaciones de un “verdadero” catolicismo, sino expresiones teórico-prácticas tan válidas (teológica y doctrinalmente) unas como otras. Sin embargo, al mismo tiempo, es imposible negar que dichas formulaciones y experiencias religiosas se constituyen en referencia a un pensamiento doctrinal, alrededor del cual entran en competencia, critican, ignoran, buscan legitimidad, inspiración, se reflejan, rechazan o abjuran. En otras palabras, los diversos proyectos sociales del catolicismo pretenden todos formar parte de este sistema católico, sea para representar una opción específica de un grupo social, sea para luchar por la hegemonía de su propio esquema doctrinal.

Eso nos remite directamente al problema de la lucha por el poder dentro de la Iglesia católica. El controlar las estructuras institucionales no significa que se tiene la capacidad para imponer las prácticas culturales cotidianas, como tampoco dominar las conciencias, o tener los medios para llevar adelante un determinado proyecto sociorreligioso. De esa manera, el poder que aparentemente detenta la jerarquía católica es real y se sustenta en la hegemonía de su particular concepción doctrinal; pero al mismo tiempo se desvanece en la realidad de la experiencia religiosa cotidiana de la masa de fieles que se dice católica (y lo es), mas cuya práctica y horizonte

teórico no se acerca a los postulados episcopales. Sin embargo, no es una cuestión que se desprenda de la supuesta ignorancia de las capas populares. Lo mismo se puede decir de las élites (por ejemplo, las empresariales) que pueden conocer en mayor o menor grado el pensamiento social que emana de la Santa Sede, pero cuya ética en los negocios y concepción de la economía se rigen por otros parámetros y experiencias.

Joachim Wach, uno de los grandes especialistas del siglo XX acerca de este tema, sostenía que “ciertos de los periodos más interesantes de la historia de las religiones están caracterizados por el conflicto entre carisma y función, entre espiritualismo e Iglesia, o entre profeta y sacerdote”.^[1] Las tensiones existentes dentro del catolicismo mexicano reflejan, en buena medida, este tipo de conflictos, así como concepciones diversas de los problemas sociales, del papel de la Iglesia en ellos y sus posibles soluciones. En esta materia, la cuestión no sólo rebasa el aspecto relativo al poder dentro de la Iglesia, sino que se sitúa también en el plano de las relaciones de ésta con la sociedad que la rodea.

Lo que está detrás de la disputa entre la racionalización religiosa y la profecía no es únicamente una cuestión sobre las formas de dominación o de liderazgo, o sobre el control de lo que Weber llamó “los bienes religiosos de salvación”, sino un debate acerca de las distintas interpretaciones del sentido original, esencia, tradición y objetivos de la Iglesia. El pensamiento social católico es un campo de batalla en el que distintos combatientes luchan por imponer su específica reconstrucción del pasado y su propia memoria colectiva, a partir de los nuevos hechos del presente, que conducen a esta continua revisión.^[2]

Es por esto que se vuelve inevitable una permanente tensión entre el dogma o la doctrina, tal como pretenden estar establecidos por el pensamiento jerárquico, y las nuevas re-

composiciones del pasado (a partir de una nueva lectura desde el presente, insisto), que la mayor parte de las veces intentan retornar al espíritu original de la Iglesia. Sucedió en su momento, por ejemplo, con las órdenes mendicantes y sucede ahora con la Teología de la Liberación. La solución es siempre una forma de incorporación a la corriente principal católica, o su marginación. Como sostenía Maurice Halbwachs a propósito del misticismo:

[...] a partir del momento en que una experiencia personal se presenta así como la fuente de una corriente de pensamiento religiosa que arrastra a todo un grupo de clérigos y fieles a una devoción probada, la Iglesia ve lo que ganaría en aceptarla y los riesgos que correría en condenarla. Una sola razón la detiene: es el temor de que ese pretendido testimonio se revele incompatible con otros testimonios que son para éstas las columnas de la fe y las verdades capitales del cristianismo. En cuanto percibe que lejos de enfrentarse a las otras, las fortifica, y que esta nueva visión sobre la doctrina expande sobre todas sus partes más luz, la Iglesia la acepta; pero se esfuerza entonces en integrarla a su sistema, lo que no es posible a menos que la despoje poco a poco de un gran número de sus características originales...[3]

¿No es éste el caso, por ejemplo, de la Teología de la Liberación, o de la opción preferencial por los pobres? ¿O incluso de otros movimientos, como el de renovación carismática, o el mismo Opus Dei, que, por lo menos para algunos sectores de la misma Iglesia, siguen siendo sospechosos?

¿Cuáles son entonces los elementos que permiten una mínima unidad de acción de la Iglesia y cuáles les permiten vivir la diferencia? O puesto de otra manera, ¿cuál es la verdadera especificidad del pensamiento social católico, aun si éste se entiende en toda su diversidad? La respuesta a la posibilidad de una acción unitaria no es, evidentemente, “la ideología”, es decir las concepciones sociales seculares de la sociedad, puesto que éstas sólo contribuyen a dividir el espectro de posturas dentro de la Iglesia. La prueba de lo anterior no son sólo la ultraderecha católica o el izquierdismo de algunos militantes católicos, sino también las diversas posturas políticas que se expresan en los distintos partidos políticos del país.

Existen, por otra parte, elementos comunes, a veces incluso inadvertidos, en muchas de las corrientes del pensamiento social católico. Por ejemplo, la actitud antintelectual que comparten algunos grupos. Ello se explica, en parte, porque la tradición profética se opone a la racionalización y sistematización de la doctrina que, en un momento dado, el sacerdocio pretende fijar. De ahí que versiones sociales del catolicismo, como las de la Teología de la Liberación o las que persiguen la opción preferencial por los pobres, ya no digamos la religiosidad popular, tengan cierto tinte antintelectual y se concentren mucho más en la experiencia religiosa. De manera curiosa, en el otro extremo de las posturas sociales, la ultraderecha católica desarrolla también cierta actitud antintelectual, no siendo así en los casos del sacerdocio organizado, el cual a lo largo de la historia se convirtió incluso en el custodio de los conocimientos alcanzados y codificados.

Hay otros nexos y ligas que nos hablan de una relativa fluidez dentro del pensamiento social católico. No me refiero únicamente a los casos de relativa cercanía doctrinal, como podría decirse del Opus Dei y Comunión y Liberación, sino a paradójicas coincidencias entre corrientes en principio opuestas. El ejemplo más claro de esto es la crítica al neoliberalismo, que expresan tanto los grupos más conservadores como los más progresistas, pasando por los empresarios y el episcopado mexicano. Otra de estas extrañas cercanías es la desconfianza hacia todo aquello que signifique la penetración económica y cultural de los Estados Unidos de América en nuestro país. Desconfianza que se ha acrecentado desde la negociación y firma del Tratado de Libre Comercio.

Valdría la pena preguntarse si estas coincidencias se deben a una cercanía doctrinal o más bien a la influencia de la cultura nacional en el conjunto de la Iglesia. En este último caso, tendríamos que admitir que uno de los límites más claros al

universalismo católico es precisamente el peso de las culturas locales, que tienden a poner un sello particular a las creencias y experiencias religiosas. Pero pudiera ser que influya también en esta actitud coincidente cierta matriz doctrinal que, consciente o inconscientemente admitida, se expresa en algunas de estas materias sociales. En ese sentido, la crítica al capitalismo liberal, a la corrupción política y al Estado opresor por intervencionista, es compartida por grupos de extrema derecha y progresistas o radicales de izquierda. De la misma manera, muchas de las soluciones que se ofrecen no hacen sino repetir algunos puntos del esquema de la doctrina social enunciada por la jerarquía: la solidaridad, la subsidiariedad, el fortalecimiento de los grupos intermedios, el rescate de los valores autóctonos frente a la amenaza externa, la defensa del pueblo y sus tradiciones, etcétera.

Por eso mismo, se debe evitar el error de pensar que a cada una de las posturas del abanico político le corresponde un equivalente católico. La ultraderecha católica debe ser, en ese sentido, sólo una manera de identificar a grupos más conservadores; pero que comparten con los más progresistas partes esenciales de su discurso. En otro ejemplo, la llamada religión popular puede producir las formas religiosas más avanzadas o las más retrógradas en materia social. Y no sólo por el individualismo creciente, sino porque el respeto a las “tradiciones” puede ocultar formas de dominación y control intolerantes y hasta represoras. Por su parte, la Teología de la Liberación rechaza también convertir al cristianismo en una ideología, negándose así a ser clasificada con parámetros extrarreligiosos. Lo anterior no significa que estas corrientes católicas no dialoguen o no reciban influencias del mundo político. Quiere decir, simplemente, que lo hacen a partir de una posición y perspectiva que pretende ser específicamente

cristiana, y distinta, por lo tanto, a la que ofrecen los esquemas filosóficos y políticos del mundo secular.

Ciertamente, lo que puede señalar toda la diferencia respecto a los distintos proyectos católicos de sociedad es el énfasis que se imprime en ciertos temas. Mientras que la ultraderecha insiste en la familia y en el antiestatismo, la izquierda católica hace énfasis en la opción por los pobres y la defensa de los derechos humanos; nicho este último al cual, por diversas razones, se han orientado los esfuerzos de gran parte de los sectores progresistas del catolicismo. Pero ambas posturas, así como las que se sitúan entre ellas, comparten una visión integral, que pretende establecer una actitud política a partir de una concepción religiosa.

Es quizá ésta la clave de la diversidad unitaria del catolicismo: por un lado se comparten ciertos elementos claves del enfoque sobre la cuestión social, y por el otro, cada una de las corrientes resalta otros aspectos del mismo esquema. Al final, el sistema católico permite la diversidad dentro de ciertos límites, porque se sabe que, al mismo tiempo que se establecen claras divergencias, se están compartiendo algunas perspectivas y elementos centrales de la doctrina. Y si éstas no permiten la conformación de un solo proyecto social, por lo menos constituyen respuestas católicas, es decir propias, frente al asalto de la modernidad.

Roberto J. Blancarte

Zinacantepec, 8 de febrero de 1995

[1] Joachim Wach, *Sociologie de la religion*, Payot, París, 1955. El Fondo de Cultura Económica publicó en español este libro, aunque actualmente se encuentra agotado. De hecho, Wach retoma en esta materia las aportaciones de Max Weber, en su *Economía y sociedad*.

[2] Esa es la tesis del libro de Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, PUF, París, 1952, publicado originalmente en 1925.

[3] *Ibidem*, p. 213.

La doctrina social del episcopado católico mexicano

Roberto J. Blancarte

Religión y enseñanzas sociales

Hacer referencia a la posición y las ideas sociales del episcopado católico mexicano puede provocar dos tipos de reacciones: por un lado, para muchos significará una obviedad, en la medida que los líderes religiosos siempre han tratado la cuestión social como un punto central de su prédica. El cristianismo en particular estuvo ligado, desde sus orígenes, a una concepción de la sociedad, que luego adquirió diversas expresiones. Por otro lado, el tema de las posturas del episcopado ante la cuestión social levanta también de inmediato airadas críticas y protestas por parte de aquellos que suponen que cualquier toma de posición de los jerarcas católicos respecto a un tema social, es decir público y por lo tanto político, significa una intromisión de la Iglesia en asuntos que no le competen.

En este trabajo partimos, por lo tanto, de un postulado básico de la sociología de la religión: ninguna agrupación religiosa vive al margen del mundo o de su entorno social. Así desarrollen un ascetismo extramundano, las convicciones doctrinales, los rituales y las prácticas de culto de los miem-

bros de todas las agrupaciones religiosas tienen repercusión (por omisión, si se quiere) en el medio social en que están inmersos. Al mismo tiempo, sus acciones, aun las más pasivas, repercuten en el mundo y lo afectan en mayor o menor medida, según el tamaño, activismo y tipo específico de doctrina religiosa de la agrupación. En otras palabras, las acciones de las agrupaciones religiosas no sólo tienen que ver con “un más allá”, espiritual o trascendente, sino también con “un más acá”, terrenal y mundano.

Es por lo tanto normal, lógico y comprensible el hecho de que el episcopado católico haya desarrollado, a lo largo de los siglos, una doctrina de lo social que pretenda ofrecer las pautas de comportamiento de los fieles en materias como el Estado, la democracia, el orden político, la pobreza, la justicia social, el desarrollo económico y otros puntos de interés para el buen desempeño terrenal y el cumplimiento de los objetivos espirituales del organismo al que pertenecen.

¿Qué es la llamada “Doctrina Social Católica”?

Por supuesto, hay que distinguir entre las ideas sociales que puedan haber existido en el origen del cristianismo y la construcción de una doctrina social actualizada (evito claramente el término “moderna”), desarrollada esencialmente desde la segunda mitad del siglo XIX. En ese sentido, hay que aclarar que, si bien la Iglesia cristiana tuvo desde sus orígenes una idea de lo social, el surgimiento de una doctrina estructurada e integral sólo se da en época relativamente reciente. Al respecto, apenas en 1991 se pudo conmemorar el nacimiento de esta doctrina social con la celebración del centenario de la famosa y pionera encíclica *Rerum Novarum*. Antes de este documento fundacional, se podía hablar de una serie

de enseñanzas o principios sociales establecidos en textos bíblicos, en el Evangelio (el Padre Nuestro, por ejemplo), en la doctrina tradicional de los padres de la Iglesia, en la práctica de esta institución a través de los siglos, o en los documentos pontificios. Pero no es sino hasta el siglo XIX cuando se establece formalmente lo que se dio en llamar la enseñanza o doctrina social de la Iglesia.

En relación con lo anterior, también es indispensable realizar una distinción entre diversos términos que en apariencia definen una misma realidad, pero que ciertamente significan cosas distintas: doctrina social católica, doctrina social de la Iglesia, doctrina social cristiana, magisterio social de la Iglesia, magisterio social jerárquico, enseñanza social católica y otras acepciones. ¿Son las posiciones de la jerarquía eclesial una enseñanza indicativa del camino a seguir? ¿O una doctrina establecida y definitiva que constituye la norma absoluta para el conjunto de católicos? Como sostiene uno de los mejores especialistas del tema:

Es innegable que algunos de los estudiosos de la enseñanza de la Iglesia sobre la sociedad económica dan mucha importancia a la expresión “doctrina social”. Les parece que refleja mejor el peso de la autoridad inherente a las posiciones defendidas por la Iglesia en materia social. Debe, con todo, tenerse en cuenta que hay otros que, por el contrario, ponen mucho empeño en evitar, precisamente en nuestro campo, el término “doctrina”. Creen que esta palabra suscita la idea de “dogma”, mientras que las afirmaciones de la Iglesia en las materias socio-económicas —o también políticas— son de naturaleza más contingente [...]. Es preciso observar, por otra parte, que en los textos oficiales tradicionales, escritos en latín, no se podía hacer esta distinción. El latín sólo dispone de los términos *docere* (que significa justamente enseñar) y *doctrina* (doctrina y enseñanza). En textos más recientes, escritos en lenguas modernas, figuran a veces los dos vocablos, sin que, en general, se establezca una neta distinción de sentido entre ambos [...].

Por lo demás, en la expresión “doctrina social de la Iglesia” no es necesario entender el término “doctrina” en su sentido fuerte, próximo al de dogma. Debe interpretarse más bien en el sentido de enseñanza, y más precisa y específicamente de enseñanza *moral*, que se distingue de dogma en más de un aspecto, aunque no fuera más que por su frecuente alusión a situaciones contingentes. [1]

En otras palabras, la utilización de los términos enseñanza o doctrina tiene una connotación muy específica. Además, ambos términos parten de una realidad histórica precisa que determina su orientación temprana y sus objetivos muy concretos. El magisterio social del episcopado o la más comúnmente llamada “doctrina social católica” (término que utiliza-

remos de aquí en adelante, con las salvedades establecidas) es, de esa manera, el conjunto de enseñanzas de la jerarquía eclesiástica que surge como respuesta a lo que en el siglo XIX se llamó la *cuestión obrera* o, de manera más general, la *cuestión social*. De esa manera, originalmente las enseñanzas estaban dirigidas sobre todo a rescatar a la clase obrera del creciente influjo de la ideología liberal o del socialismo, que en la segunda mitad del siglo XIX parecía arrebatar las masas a la Iglesia. Esa marca la conservó hasta épocas muy recientes:

La DSC no es una solución concreta, sino un conjunto de principios de derecho natural inspirados por la revelación y aplicados a los hechos del mundo actual, que los católicos debemos aplicar dentro de un gran margen de acción [...]. Aplicamos luego estos principios fundamentales en orden a conseguir un objetivo concreto: la llamada triple elevación del proletariado: económica, cultural y religioso-moral.^[2]

Hoy, la Doctrina Social Católica (DSC) se ha ampliado para tratar muchos temas sociales dirigidos al conjunto de las clases y toca los más diversos asuntos del mundo contemporáneo, desde la moral y la salud públicas hasta el nuevo orden internacional. Además, el desplome de los regímenes soviéticos en Europa del Este, que significó la desaparición del llamado “socialismo real”, ha obligado a la doctrina social católica desde 1989 a replantearse el sentido de su enseñanza y los destinatarios de la misma. Si a esto agregamos las evidentes transformaciones del mundo “occidental” o “capitalista” en las últimas décadas, es evidente que la Iglesia tenía que conformar su discurso a muchas nuevas realidades. No es ya por lo tanto el proletariado el destinatario privilegiado de la DSC, sino el conjunto de las clases, estratos, sexos, grupos generacionales y diversas fuerzas ideológicas y políticas mundiales a las que el papa y el episcopado de los cinco continentes hablan. Es precisamente entendiendo esa evolución como podemos explicar la profundidad de los cambios, pero también la fuerza de las permanencias en la DSC.

Origen y elementos centrales de la DSC

Mucho del contenido ideológico de la DSC puede y debe explicarse en función del tiempo que la vio nacer, de las fuerzas a las que intentaba contraponerse y del replanteamiento que, en un momento dado, la Santa Sede tuvo que hacerse respecto a su papel terrenal.

El hecho principal que habría de incidir en la postura de la jerarquía católica a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX fue la pérdida de los territorios pontificios y, sobre todo, la ocupación de Roma por los ejércitos nacionales italianos en 1870. La llamada “cuestión romana”, vigente como problema hasta que Mussolini y la Santa Sede firman los Tratados de Letrán en 1929, se inscribe en una disputa de mucha mayor envergadura, la del conflicto entre catolicismo y liberalismo. Hay que recordar que la principal amenaza para la Santa Sede, tanto en el mundo occidental como en sus propios territorios, está representada por este movimiento liberal revolucionario que corroe poco a poco el antiguo régimen con el que la Iglesia católica se había identificado desde la Revolución francesa y en particular desde la Santa Alianza de 1815. Desde entonces, la Santa Sede no deja de ver en el avance de las revoluciones burguesas un peligro que penetra sus propias fronteras; pero que, sobre todo, subvierte los valores y el orden establecido en las mismas potencias católicas (como España, Francia y los estados italianos), principales garantes de la sobrevivencia de los estados pontificios. Es comprensible entonces que a lo largo del siglo XIX el liberalismo se constituye en el principal enemigo a combatir para la jerarquía católica, pues no se comprende ni asimila el contenido y objetivos de los liberales. La frase del conde de Cavour: “la Iglesia

libre en el Estado libre”, no comienza a tener algún significado para los mismos dirigentes católicos sino hasta bien entrado el siglo XX.

León XIII hereda el problema de su antecesor Pío IX. Sin embargo, ni él ni los siguientes pontífices querrán o podrán encontrar una solución adecuada a la cuestión romana. Esto quiere decir, de entrada, que nos enfrentamos a un problema que trasciende un papado específico o la cuestión estrictamente territorial. La clave se encuentra en el hecho de que la Santa Sede considera los principios del liberalismo intrínsecamente contrarios a los del catolicismo. No es extraño, por ejemplo, que, finalmente, los Acuerdos de Letrán se logran concertar con un régimen fascista, que no solamente no es liberal, sino que incluso se propone como antiliberal.

El socialismo, para la jerarquía católica, no es más que un subproducto del liberalismo. En ese sentido, la lucha de la Iglesia frente a este fenómeno social, manifiesto sobre todo en la segunda mitad del siglo XIX, constituye simplemente la apertura de otro frente de guerra ante un mismo enemigo. Será necesario esperar al siglo XX para que la Iglesia advierta la mayor peligrosidad que representan para ella los regímenes del llamado socialismo real, constituidos en Europa del Este. De cualquier manera, ya desde la época de Pío IX y León XIII, la Santa Sede advierte que las masas proletarias parecen estarse volcando en favor del socialismo, lo cual le resulta sumamente inquietante. La DSC constituye entonces una respuesta a estas tendencias y un intento por construir un modelo social propio, alternativo a los otros grandes esquemas ideológicos, como son los proyectos de sociedad liberal y socialista.

A lo largo del siglo XIX, la realidad social no es, de un lado, una lucha de clases —proletariado contra burguesía— y, del otro, una guerra de religión —Iglesia contra Estado—, sino tres grandes focos históricos de competencia a escala mundial, tres polos de atracción o de repulsión, dibujando sus líneas de fuerza y disputándose el espacio: la burguesía dominante, la institución católica y el movimiento socialista. Fuerzas principales que no pueden hacer olvidar la existencia de focos secundarios

(¿podemos ignorar el anarquismo o el fascismo?). Fuerzas de antigüedad desigual, cuyas relaciones proporcionales se modifican a lo largo del tiempo y cuyos nexos no están reglamentados de manera anticipada. Fuerzas trabajadas por sus tensiones internas (conservadores-radicales, tradicionalistas-progresistas, revolucionarios-reformistas, para simplificar), que nacen de esta situación, respuestas más o menos abiertas —introversión, extraversión— a las demandas del exterior. Fuerzas que obedecen cada una a sus propias reglas para alcanzar objetivos específicos. Cada uno de los tres competidores debe situarse ante un triple reto: un sistema de producción, un aparato de gobierno y el mercado de la opinión. En esas condiciones, siendo impensable cualquier condominio, tres resultados son posibles al final para cada uno: ser eliminado, ocupar una posición subalterna, ejercer un papel hegemónico.[3]

Pero quizá el elemento más importante que incidirá en la forma en que la Santa Sede se replantea el papel de la Iglesia ante la sociedad y los Estados modernos es la pérdida de su poder temporal. De esto se desprenderá una nueva manera de pensarse a sí misma en el mundo y de ello dependerá en gran medida la forma en que se concibe la DSC:

Ni la aniquilación del Poder temporal ni el rechazo por Pío IX de la Ley de Garantías afectaron al ejercicio del Poder espiritual del papado. El Sumo Pontífice conservó su rango de Soberano, mientras su situación moral quedó modificada en bien suyo desde un doble punto de vista. Cesó de llevar la responsabilidad, comprometedora frente a la opinión, de ser un Gobierno teocrático. El completo despojo de que era objeto, su ruptura absoluta con el Gobierno italiano, así como su cautividad voluntaria en el Vaticano, aumentaron más el prestigio que le conferían ya sus infortunios temporales y la grandeza de su misión civilizadora. Por eso el papado sacó, en realidad, mucho provecho moral de la expropiación que tanto había temido y cuya iniquidad no cesó de proclamar.[4]

En efecto, la pérdida de su poder temporal contribuye en gran medida a la constitución de la Santa Sede como una instancia supranacional, cuya fuerza es en esencia moral. Las encíclicas pontificias van acrecentando ese carácter, ya que, paulatinamente, se convierten en la forma privilegiada en que los papas emiten su opinión sobre la cuestión social y los acontecimientos del mundo. Al hacerlo, los pontífices evitan entrar en detalles técnicos o pormenorizados y, por el contrario, se sitúan en un nivel que se pretende superior a cualquier forma específica de organización social o política; sus enseñanzas son válidas para cualquier forma de gobierno y ofrecen una alternativa católica a los modelos de sociedad surgidos del mundo moderno.

El integralismo intransigente

El núcleo de la alternativa católica lo constituye entonces ese catolicismo social, que se desarrolla desde el surgimiento del mundo moderno; pero, sobre todo, desde la Revolución francesa, y de manera más precisa, desde la segunda mitad del siglo XIX. Dicho catolicismo se identifica a una corriente interna dominante, a una manera específica de comprender el papel de la Iglesia frente al mundo moderno y ante el creciente problema denominado “la cuestión social”; es esta posición dominante, que se comenzó a designar en la Italia del siglo XIX como *catolicismo intransigente*, la que de alguna manera nos permite explicar la continuidad y la permanencia de una doctrina social católica desde entonces.

¿Por qué catolicismo intransigente? Precisamente porque ante este asalto de la sociedad moderna, surgida de la Revolución francesa, la Santa Sede ha querido reunir las fuerzas católicas para constituir, según el título de una revista de la época, un “bloque católico” que se opondría al bloque revolucionario al que estaban identificadas todas las fuerzas liberadas por la Revolución francesa. Esas fuerzas aparecían como una amenaza para la existencia misma del cristianismo. El papado llamó a retirada a los católicos para hacer un bloque y movilizarlos sin concesión, sin compromiso. Es eso lo que se ha llamado el rechazo a transigir, el rechazo de transigir con esas fuerzas y esas formas del mal.^[5]

Émile Poulat y Jean Marie-Mayeur rescatan este término de “intransigencia”, utilizado comúnmente en la Italia de fines del siglo XIX, y lo revalorizan como concepto central explicativo de la actitud de la jerarquía, no sólo durante esa época, sino también en el siglo XX. ¿Qué significa más precisamente esta intransigencia? ¿Por qué se le denomina así? ¿Hacia quiénes está dirigida? ¿Cuáles son sus principios doctrinales fundamentales?

Para empezar, habría que especificar que este catolicismo no solamente es *intransigente*, sino también *integral*, *social* y *romano*:

Romano en primer lugar: el papado era la cabeza y el corazón. Intransigente, es decir dos cosas: primero antiliberal, la negación y la antítesis de ese liberalismo que constituía la ideología oficial de la sociedad moderna; pero también inquebrantable sobre los principios que le dictaban esta oposición. Integral: en otras palabras, que se negaba a dejarse reducir a prácticas culturales y a convicciones religiosas; pero preocupado en edificar una sociedad cristiana según la enseñanza y bajo la conducta de la Iglesia. Social en varios sentidos: porque, tradicionalmente, penetra toda la vida pública; porque de esa manera se hizo de una dimensión popular esencial; finalmente, porque el liberalismo

económico de la sociedad moderna suscitó la cuestión social cuya solución exige una gran movilización de las fuerzas católicas.[6]

Como sostiene Jean-Marie Mayeur, a fines del siglo XIX la visión intransigente del mundo es de hecho una negativa a aceptar la modernidad, con todo lo que ello significa, particularmente en el terreno social:

rechazo del individualismo, organicismo, defensa de la familia, sueño de la alianza del pueblo y del clero contra los notables, corporativismo, descentralización, hostilidad contra el orden establecido, aquel de los bienpensantes y de los conservadores, búsqueda de una tercera vía entre el liberalismo y el socialismo, antindustrialismo, anticapitalismo, con un tinte de antisemitismo.[7]

Valdría la pena preguntarse cuáles elementos de esta descripción siguen existiendo en la postura del catolicismo intransigente actual. Por ejemplo, el rechazo del individualismo, la defensa de la familia, el corporativismo, la búsqueda de una tercera vía, el anticapitalismo e incluso el antisemitismo siguen siendo parte de una forma de concebir lo social entre muchos católicos. Otros elementos, como el antindustrialismo, han sido remplazados por el anticonsumismo y el antimaterialismo. El sueño de la alianza del pueblo y el clero contra los notables o la hostilidad contra el orden establecido ha adquirido nuevas formas de expresión, como es el caso de las teologías del desarrollo o de la liberación. Como sostiene Poulat, a propósito de la permanencia de una forma de concebir la postura católica ante el mundo moderno, a lo largo del último siglo la intransigencia católica ha cambiado mucho, al grado de volverse irreconocible. “Pero cambiar no es desaparecer: encontramos fácilmente rasgos allí donde, actualmente, ya no pensamos más en buscarlos.”[8]

Lo anterior no significa que el catolicismo intransigente sea un modelo único doctrinal y de comportamiento, o que no haya sufrido alteraciones y adaptaciones a lo largo del tiempo. Como sostiene Poulat, el catolicismo intransigente

no existe más que en su diversidad; no prevaleció más que por encima de otros tipos de catolicismo que existían concurrentemente y recusaban sus pretensiones; en la medida que fue aceptado, debió, para realizarse, tomar formas que varían de un país a otro, de un siglo a otro, de un medio a otro. No se identifica a una Iglesia establecida, al catolicismo institucional. Éste es un mixto, una estructura receptora para los diversos tipos de catolicismo que se combinan en ella: es la Iglesia como se dice

el Estado. Pero, en su seno, el tipo [ideal] intransigente ha disfrutado de una posición privilegiada, que le ha conferido una autoridad única, por lo demás desigualmente apoyada o reconocida.^[9]

El modelo intransigente es, por otra parte, fácilmente difundido, a través de varias instituciones eclesiales, entre las cuales la Universidad Gregoriana desempeña un papel central, pues es allí donde se forman los futuros obispos del mundo. En el caso de la América Ibérica, es en esta institución, de manera conjunta con el Colegio Pío Latinoamericano, fundado sintomáticamente en la segunda mitad del siglo XIX, donde se difunde el modelo intransigente católico. Un lugar preponderante en esta manera de concebir el papel de la Iglesia le corresponde a la Compañía de Jesús. Son, en efecto, los jesuitas quienes están a cargo de la preparación en la Universidad Gregoriana, como en los principales centros de educación superior y formación de altos cuadros eclesiásticos. En el caso mexicano, por ejemplo, 95% de los obispos que desempeñaron sus cargos en el siglo XX fueron formados en la Universidad Gregoriana o en el Seminario Montezuma. Otros líderes laicos también tuvieron algún tipo de formación en centros de jesuitas o fueron asesorados e influidos por miembros de la compañía, como fue el caso de la aguerida ACJM, fundada por el jesuita Bernardo Bergoend, o la también muy combativa Unión Nacional de Estudiantes Católicos, cuyo asistente eclesiástico fue el jesuita Ramón Martínez Silva. Aunque ciertamente no son los únicos en difundir alguna forma de pastoral social, la Compañía de Jesús, por el hecho de constituir la intelectualidad católica, es el principal vehículo de transmisión del catolicismo intransigente a través del Atlántico.

El catolicismo social, predominantemente intransigente, hace su aparición desde finales del siglo XIX en México. A partir de entonces se manifiesta en múltiples intentos por ofrecer una respuesta católica a la creciente secularización del mundo social y político del México laico-liberal y posterior-

mente revolucionario. No es éste el lugar para describir todo el trayecto del catolicismo intransigente en México.^[10] Baste con afirmar que éste ha sobrevivido adoptando un *modus vivendi* entre 1938 y 1950, y que a partir de mediados de siglo retoma con gran fuerza su proyecto de combate antiliberal y antisocialista. Es mi particular interpretación que, incluso después del Concilio Vaticano II, la intransigencia sigue siendo, bajo nuevas formas, que podríamos llamar neointransigentes, la corriente predominante de su pensamiento social.

Neoliberalismo y neointransigencia en México

El episcopado católico mexicano desarrolla sus ideas sociales a través de múltiples formas y en diversas temáticas específicas, aunque todas tengan por fondo común la intransigencia integral (no integrista) ante el mundo moderno. Esta intransigencia doctrinal se manifiesta de manera permanente en todos los jerarcas católicos, incluso aquellos que son tachados de “progresistas”, o que son conocidos por su mayor compromiso con algunas causas populares. De hecho, el involucramiento en cuestiones sociales es una de las características más notorias (aunque no exclusivas ni únicas) de la postura integral intransigente.

Un ejemplo de lo anterior es el arzobispo emérito (es decir que presentó su renuncia al frente de la arquidiócesis al cumplir los 75 años de edad) de Oaxaca, Bartolomé Carrasco Briño. Durante muchos años, en las décadas de los sesenta y ochenta, monseñor Carrasco se distinguió por defender las causas de los más pobres y desamparados de su arquidiócesis, en ocasiones junto con el resto de los obispos de la región pastoral del Pacífico Sur (Oaxaca y Chiapas). Su compromiso por los indígenas y su lucha en contra de las injusticias socia-

les, la pobreza y la explotación, tan comunes en esas regiones, le valieron el ser señalado en más de una ocasión como un obispo “de izquierda”, injustificadamente, a nuestro parecer. Y sin embargo, si analizamos de manera detenida el contenido de los mensajes del arzobispo emérito de Oaxaca, encontramos que, además de su compromiso social, la fundamentación doctrinal de monseñor Carrasco se apega a la línea que aquí definimos como integral-intransigente. Veamos un ejemplo de ello.

En su homilía del 12 de diciembre de 1994, monseñor Carrasco se refirió al porvenir de los “más de 60 millones de pobres” mexicanos, enmarcando su análisis en el contexto de la economía globalizada:

Desde hace más de 20 años se ha venido implementando en el mundo la globalización de la economía capitalista. México, por su particular trayectoria histórica, marcada por anhelos colectivos de tierra y libertad, justicia social, sufragio efectivo para todos, que son fruto de luchas ganadas con sangre del pueblo, se había resistido a las presiones foráneas de esa globalización. Sin embargo, desde hace dos sexenios, las exigencias de esta globalización y la subsecuente formación de bloques de mercado, han sido asumidas por nuestro Gobierno no sólo como el resultado inevitable de una contienda desigual para nosotros, sino como la mejor alternativa de vida para todos los mexicanos. Y así, con la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio, al comienzo de este año, México ha quedado anexo al Bloque del Norte, integrado por los Estados Unidos y Canadá, y está siendo utilizado como puente para la expresión de este bloque en el resto de países de América Latina.

Con el TLC y todas las demás medidas que el Gobierno ha tomado en el terreno económico, laboral, político y educativo, México entra de lleno al neoliberalismo (“liberalismo social”, como se le ha pretendido llamar), que no es otra cosa que el añejo liberalismo de siglos pasados, en el que unos cuantos se enriquecen escandalosamente a costa del empobrecimiento de la inmensa mayoría de la población.^[11]

Esta homilía, pronunciada apenas unos días antes de la gran crisis financiera que golpearía a México a fines de 1994, contiene muchos de los elementos de la intransigencia doctrinal católica. No se trata, por lo tanto, de afirmaciones escritas en una determinada crisis económica, sino que responden a un esquema ideológico más antiguo. Llamen la atención en esta homilía una serie de elementos que han sido antes mencionados como parte de la intransigencia católica: rechazo del liberalismo y del individualismo, sueño de la alianza entre el pueblo y el clero contra los notables, antindustrialismo (véanse las dudas sobre el TLC), anticapitalismo, etc. El

problema del catolicismo es también que fue de alguna manera influido por estas corrientes ideológicas:

Lamentablemente, también sectores del cristianismo dieron eco a estas ideas del liberalismo y acompañaron su implementación durante un largo trecho de la historia. Me refiero, especialmente, a la perspectiva teológica protestante de Lutero y Calvino sobre la predestinación, el libre albedrío, el destino manifesto, etc., que estuvieron en la base del desarrollo capitalista de Europa y los Estados Unidos.^[12]

En este esquema, el liberalismo y la modernidad son considerados como fenómenos ajenos a la cultura popular mexicana: “la implantación de la modernidad, consecuencia del neoliberalismo, está dañando tremendamente nuestras culturas populares al fomentar el individualismo egoísta y consumista”.^[13]

Pero si el análisis de la situación social y sus causas es una muestra de las sobrevivencias y permanencias de un discurso doctrinal de la jerarquía católica, anterior al Concilio Vaticano II, también lo son las posibles alternativas de solución que se ofrecen: “la promoción y defensa de nuestra identidad de pueblo, es decir, la mexicanidad”, “la organización del pueblo”, “la creación de grupos intermedios”, “organismos solidarios por la causa de los pobres” y el “fortalecimiento de la pequeña y mediana industria”.^[14] Y si éste es el discurso de un representante de la línea más progresista y comprometida dentro del episcopado católico ¿se debe esperar algo distinto de los obispos más tradicionales?

La respuesta a esta interrogante debería también permitirnos entender un punto central del discurso social cristiano: clasificar esta postura dentro de los esquemas bipolares de las clásicas tomas de posición ideológicas (progresistas-tradicionales, revolucionarios-reaccionarios, liberales-conservadores) no contribuye a esclarecer la opción que el catolicismo social intenta ofrecer. Es imprescindible entender entonces que la integral-intransigencia se pretende como una opción social específica y distinta (que no es una vía media entre el capitalismo y el socialismo ni una contribución reductible a

proyectos sociales), en primer lugar porque tiene un fundamento religioso. En otras palabras, la intransigencia católica pretende ofrecer una respuesta integral a los problemas sociales de los hombres, desde el momento que su perspectiva tiene un fundamento religioso y una respuesta tanto espiritual como material a la cuestión social.

Por supuesto, lo anterior no elimina diferencias importantes en el episcopado mexicano respecto al análisis de situaciones coyunturales o estructurales, así como de las tácticas o estrategias a seguir para mejor alcanzar sus objetivos. Hay obispos emprendedores y obispos indiferentes, obispos más comprometidos con la cuestión social y obispos (los menos) que tienden a refugiarse en un espiritualismo. Pero, sobre todo, hay quienes consideran que el lugar del episcopado debe ser el de un cuerpo comprometido radical y definitivamente con las luchas y reivindicaciones de los más pobres; hay quienes piensan que la vía de las reformas moderadas producen mejores condiciones para la vida de los habitantes a mediano plazo y hay quienes (los menos) estiman que los obispos no deben tratar de influir en las situaciones sociales, aunque éstas de manera evidente muestren desigualdades e injusticias flagrantes. De ahí que, a pesar de que el pensamiento del episcopado contiene elementos comunes que nos permiten identificar la permanencia de un pensamiento doctrinal integral-intransigente, el episcopado tenga a pesar de todo un amplio abanico de posturas acerca de lo social. Eso explica también por qué los obispos hacen énfasis en las cuestiones diferentes. Un ejemplo concreto de esto son las posturas adoptadas en la llamada “opción preferencial por los pobres”. Mientras que algunos toman esta opción sin ningún tipo de condiciones, otros la matizan, declarando que ésta no es “ni exclusiva, ni excluyente”. De esa manera, una Iglesia para los pobres se convierte, una vez matizada esta opción preferen-

cial, en una Iglesia para el conjunto de las clases y grupos sociales, por lo tanto menos comprometida socialmente.

De cualquier manera, en las tomas de posición de los obispos mexicanos hay una serie de elementos constantes, más allá de sus posibles diferencias. Los prelados coinciden en señalar el creciente empobrecimiento de la población, la virtual desaparición de las clases medias, el desempleo, los peligros de la vida secular, la corrupción administrativa y política, el neoliberalismo, la absolutización de las reglas del mercado, el consumismo, el materialismo y el egoísmo, el nocivo papel de los medios masivos de comunicación en la difusión de estos valores, los peligros del acercamiento a los Estados Unidos con el Tratado de Libre Comercio, las violaciones a los derechos humanos y otras constantes de la situación social mexicana. Dichas reflexiones y críticas del episcopado han llegado a ser tan comunes que hace tiempo dejaron de ser audaces, para convertirse en el preámbulo obligado de la mayor parte de sus documentos u homilías.^[15]

Respecto a la cuestión laboral, buena parte de los obispos piensa que los derechos de los trabajadores han sido afectados, tanto en términos de la disminución del poder adquisitivo de los mismos como en materia de sus derechos de sindicación y de huelga. Así, por ejemplo, a fines de 1993 un grupo de obispos elaboró, junto con la Conferencia de Religiosos Mexicanos, un documento en el que se denunciaba que, sin reformarse la Constitución ni la Ley Federal del Trabajo, se había creado un “marco de rompimiento constitucional” que permitía las violaciones “sin recato” de los derechos de los trabajadores, como la contratación colectiva, la libre y democrática sindicalización, la reiterada utilización de la requisa, modificaciones a los contratos colectivos y otras formas de control salarial y laboral, bajo el pretexto de la modernización o reconversión industrial.^[16]

Sin embargo, en la época contemporánea, la llamada “cuestión social” tiene relación con más aspectos que los estrictamente laborales, o los relacionados con el capital y el trabajo. Cuando los obispos tratan aspectos sociales, además de enfocarlos bajo una perspectiva integral, como siempre lo han hecho, incluyen temáticas nuevas, con la clara conciencia de que en las sociedades de hoy los problemas están muy relacionados. De tal manera, no es extraño encontrar a un lado de las reflexiones acerca del trabajo y la justicia social, temas relacionados con la cuestión indígena y el campesinado, migraciones y refugiados, drogas y narcotráfico, “sectas” y protestantes, aborto y control natal, sida y salud pública, derechos humanos, democracia y corrupción, etcétera.

Pero lo más interesante de lo anterior no es ya la exposición de los problemas sociales por parte del episcopado o el hecho que ligue todos ellos en una visión integral, sino que, en el fondo, siempre se parte del mismo esquema antiliberal y antimoderno de la cuestión social, propio del integralismo intransigente. Así, por ejemplo, en la LVI Asamblea Plenaria de la Conferencia del Episcopado Mexicano, los obispos elaboraron un documento donde analizaban la situación del país. Después de referirse al asesinato del cardenal Posadas, a la rebelión de Chiapas y al asesinato del candidato Colosio, los obispos sostenían:

Sin embargo, son sólo exponentes máximos del clima de violencia que padecemos y que se expresa en secuestros, asaltos, terrorismo verbal y físico, asesinato, lucha sorda por el poder, vejaciones de todo tipo, impartición tardía y venal de la justicia, desprecio de la vida, agresiones sexuales, y en general, conculcación de los derechos humanos.

Por otra parte, los salarios no son suficientes y la falta de empleo se va agravando; los precios bajos de los productos agrícolas ahogan la vida del campesino; la pequeña y mediana industria se resienten por créditos caros, cargas fiscales desproporcionadas y competencia desleal; disminuye precipitadamente la clase media. Esto provoca la concentración de la riqueza en manos de unos pocos y el empobrecimiento creciente de la mayoría, hechos altamente riesgosos porque amenazan la paz social que todos anhelamos.

A esto se agrega el ambiente sofocante de desconfianza en las instituciones, sean gubernamentales o civiles, propiciando el desaliento y la inseguridad de cara al futuro. La misma Iglesia sufre ataques que pretenden desacreditarla. Hay una alarmante crisis de verdad.[17]

Pero si éste es el diagnóstico de la crítica situación social mexicana, los obispos no dejan, sin embargo, de señalar otros males, que, desde su perspectiva (integral-intransigente, anti-liberal y antimoderna), son más preocupantes, porque están en el fondo de todos los problemas:

A la pobreza de los bienes materiales, se añade otra más preocupante: la falta de conciencia moral, fruto de tantos años de laicismo, de exclusión sistemática de los valores éticos de la educación, del abandono de los valores tradicionales de la familia mexicana, agredidos por todas partes, en particular por los medios masivos de comunicación. Cada quien piensa que sus criterios, deseos y exigencias son la única y suprema norma de moralidad. Se abre así la puerta a un laxismo que contrasta con las exigencias del Evangelio y de una ética de valor universal.^[18]

Y no es que el episcopado no alcance a identificar a los causantes de una determinada situación política y económica, pues en una parte de su mensaje los obispos sostienen de manera lúcida:

[...] deploramos la persistencia de caciquismos de signo económico o político, personal o grupal, que son un obstáculo para la justicia, la paz y la reconciliación. A veces no permiten los cambios profundos que pide la sociedad. Quisieran que nada cambiara y no toleran que sean afectados sus intereses.^[19]

El problema es que, para los obispos, más allá de la acción de algunas personas, es sobre todo el sistema filosófico e ideológico el que es necesario combatir. Se repite aquí, nuevamente, el viejo argumento en contra de las sociedades modernas: el liberalismo, al reducir el problema religioso a una cuestión de conciencia individual, al separar la religión y la ética de las cuestiones sociales, habría provocado el derrumbe moral de la sociedad, la falta de solidaridad y todos los problemas de convivencia que supone el que las personas se rijan ya no por valores cristianos sino por individuales y egoístas motivaciones materiales.

A manera de conclusión

El episcopado católico mexicano propone actualmente un programa alternativo de desarrollo, basado en los siguientes

puntos: impulso de la promoción humana y la pastoral social; promoción de organizaciones de trabajo solidario y proyectos comunitarios de producción, comercialización y consumo, para superar el mal del caciquismo; invitación a empresarios con conciencia cristiana para asumir el riesgo de invertir en zonas empobrecidas; propiciar relaciones fundadas sobre la verdad; trabajar en la formación cristiana de la conciencia y rescatar los valores perdidos de la moral evangélica; formación cívica que cultive el amor a la patria y a nuestras tradiciones y valores culturales; apelar a la conciencia moral de los comunicadores para que resalten cuanto construye la paz y evitar exaltar la violencia; reconocer la dignidad de los indígenas, respetando su cultura y apreciando su capacidad de enriquecer con sus valores la identidad nacional; y promover la reconciliación entre pobres y ricos, indígenas y mestizos, partidos políticos, autoridades y ciudadanos.^[20]

Con un programa social de este tipo, que de hecho es también moral y religioso, pretenden los obispos mexicanos enfrentar los retos de fin de siglo. La enseñanza acerca de la cuestión obrera se ha desarrollado en un proyecto sociorreligioso global, integral. De ser una mera respuesta a las ideologías que en el siglo XIX le disputaban las masas a la Iglesia, la llamada doctrina social católica intenta ahora ser un verdadero programa social alternativo, con su propia idea de Estado, de democracia, de política, de sociedad, de relaciones laborales y de clase. Su única gran “falla” en todo este esquema es la falta de un proyecto económico diverso a la economía de mercado. Aunque en este caso, la jerarquía católica siempre ha mantenido que no busca ofrecer soluciones técnicas a los problemas socioeconómicos, sino únicamente señalar las pautas morales y religiosas que debería seguir la sociedad.

Asimismo, las ideas sociales del episcopado católico no son, como se puede observar, tan conservadoras como en

ocasiones se pretende. De hecho, en más de un aspecto llegan a cuestionar el orden de cosas existente en la sociedad. Tampoco intentan estas ideas, como se ha dicho en ocasiones, justificar algún tipo de alianza con el régimen. En realidad, el supuesto “conservadurismo” y al mismo tiempo su oposición al proyecto gubernamental se explican más bien por la postura jerárquica contra el liberalismo y la modernidad. De ahí que algunas posiciones (las críticas al neoliberalismo, por ejemplo) sean calificadas por unos como conservadoras y por otros como progresistas. Por ello, si se quiere entenderlas, se debe apreciar que son ideas coherentes, consistentes y congruentes con una idea (religiosa, cristiana) de sociedad. Es por ello también que es inútil intentar reducirlo a cualquier otro esquema filosófico, doctrinal o ideológico.

De esta manera, los obispos católicos mexicanos proponen un modelo romano (por su concepción), social (por su pretensión), integral (en cuanto a su perspectiva) e intransigente (en cuanto a sus principios), frente a las otras doctrinas e ideologías que, con mayor o menor suerte, compiten por el control de las conciencias de los habitantes del país. No es un modelo nuevo, lo que no significa que no busque adaptarse a las circunstancias coyunturales y dar respuesta a los problemas específicos de la nación. Existe por lo menos desde la segunda mitad del siglo XIX y se ha modificado, en parte, para responder a las exigencias de su tiempo. Pero quizá es más lo que ha permanecido en su núcleo doctrinal y que puede identificarse con facilidad por su actitud de inquebrantable rechazo del mundo moderno. En todo caso, es con este modelo con el que el episcopado se enfrenta no sólo a las corrientes ideológicas externas sino también a los diversos proyectos alternativos de sociedad que han surgido dentro de la misma Iglesia católica.

[1] Jean-Yves Calvez, *La enseñanza social de la Iglesia; la economía, el hombre, la sociedad*, Herder, Barcelona, 1991, p. 15.

[2] Luis A. Sobrero Ferrer, S. I., *La doctrina social de la Iglesia*, El Mensajero del Corazón de Jesús, Bilbao, 1962, pp. 17-18.

[3] Émile Poulat, *Église contre bourgeoisie*, p. 35; *introduction au devenir du catholicisme actuel*. S. 1.: Casterman (Col. Religion et sociétés), París, 1977, p. 35.

[4] Gaston Castella, *Historia de los papas, tomo II: Desde la Reforma católica hasta León XIII*, traducción del francés por Victorio Peral Domínguez, Pbro., Espasa-Calpe, Madrid, 1970, p. 340.

[5] Émile Poulat, *Le catholicisme sous observation; du modernisme à aujourd'hui*, conversaciones con Laffon, Éditions du Centurion, París, 1983, pp. 185-186.

[6] *Ibidem*, p. 100.

[7] Jean-Marie Mayeur, *Catholicisme social et démocratie chrétienne; principes romains, expériences françaises*, Cerf, París, 1986, p. 29.

[8] Émile Poulat, *Église contre bourgeoisie*, *op. cit.*, p. 58.

[9] *Ibidem*, p. 57.

[10] Para una visión histórica de la presencia del catolicismo intransigente en México, véase Roberto J. Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México*, Fondo de Cultura Económica-El Colegio Mexiquense, México, 1992.

[11] Bartolomé Carrasco Briseño, "Homilía del arzobispo emérito de Oaxaca para el día 12 de diciembre de 1994", en *Documentación e Información Católica (DIC)*, núm. 51, 23 de diciembre de 1994, pp. 539-540.

[12] *Ibidem*, p. 542.

[13] *Ibidem*, p. 540.

[14] *Ibidem*, p. 544.

[15] Un ejemplo de este tipo de posturas es la Carta pastoral que los siete obispos de la “Región pastoral del Golfo”, que comprende el estado de Veracruz, publicaron en diciembre de 1992. Véase *La Jornada*, 30 de diciembre de 1992, p. 1.

[16] *Excélsior*, 11 de diciembre de 1993, p. 1.

[17] Conferencia del Episcopado Mexicano, “Por la justicia, la reconciliación y la paz en México”, en *Documentación e Información Católica*, año XXII, núm. 16 (1114), 21 de abril de 1994, p. 134.

[18] *Ibidem*.

[19] *Ibidem*.

[20] *Ibidem*, p. 136.

Posiciones políticas en la historia de la Acción Católica Mexicana

Bernardo Barranco V.

Introducción

Los estudios, tanto históricos como sociológicos, sobre la Acción Católica Mexicana (ACM) son escasos.^[1] Los archivos centrales recién pueden consultarse en la Universidad Iberoamericana, la cual tiene la gigantesca tarea de reorganizar papeles de más de seis décadas de una institución que fue eje en el apostolado de los laicos de México.

La expresión “acción católica” no dice nada en particular; sin embargo, en la historia contemporánea de la Iglesia católica representó el instrumento por el cual la jerarquía agrupó y dirigió a los laicos para establecer nueva correlación entre la Iglesia y el mundo. Significó una apuesta en casi todo el universo geográfico católico, especialmente durante la primera mitad del siglo XX, para cristianizar la sociedad y revertir el proceso de pérdida de centralidad que la Iglesia había sufrido bajo la modernidad. La catolicidad, acosada por la cultura secular y obstaculizada por inercias internas que la anclaban en tradiciones restauradoras, se lanza desde el segundo tercio del siglo XIX en torno de la “cuestión social” a abandonar estrategias defensivas para asumir la conquista

apostólica y justiciera de esta Tierra. En efecto, la Acción Católica es una de las expresiones históricas del catolicismo social, es la organización que forma las masas cristianas en milicias de laicos organizados y posteriormente algunos pocos, en dirigentes sociales y políticos católicos en actitud de combate:

[...] la santa guerra —escribía el papa Pío XI (1922-1939) en *Ubi Arcano* el 23 de diciembre de 1922— emprendida con ardor en tantos frentes, para reivindicar a la familia y a la Iglesia los derechos que por ley natural y divina les corresponden en la enseñanza y en la escuela; queremos decir que ese conjunto de organizaciones, de institutos y de obras, que caen bajo la denominación de Acción Católica fue por nuestros inmediatos antecesores promovida [...].^[2]

El historiador belga Roger Aubert ha sostenido que la Acción Católica ha sido un extraordinario instrumento que construyó la Iglesia para defenderse de los estados autoritarios desde fines del siglo XIX hasta la segunda Guerra Mundial. Tal afirmación lo demuestra en los casos de Italia, Alemania, España y Francia.^[3] El caso mexicano bien podría sumarse a éstos, ya que la Acción Católica Mexicana (ACM) nació justo al término del conflicto cristero; se conformó con la base de las organizaciones católicas más pujantes de los años veinte: Damas Apostólicas, la Juventud Femenina Católica y la Asociación Católica de Jóvenes Mexicanos. Como veremos más adelante, los gobiernos posrevolucionarios empezaron a negociar con la jerarquía eclesiástica al margen de las leyes establecidas, guardando para sí la aplicación de las limitaciones constitucionales plasmadas desde 1917, la muy llamada “espada de Damocles”; por su parte, la Iglesia mexicana “acuarteló” en la ACM a una masa de fieles, bajo una severa conducción disciplinaria y doctrinal, como una carta propia que no sólo le otorgaba a la Iglesia sustento social, sino poder real. Es decir, siendo la ACM un fenómeno intraeclesial tuvo repercusiones políticas significativas.

La Acción Católica Mexicana alcanzó a mitad de los años cincuenta el cénit cuantitativo —medio millón de miembros— y al mismo tiempo entró en decadencia, ya que se vio re-

basada por una sociedad más compleja, secular y muy alejada de aquella estructurada con la fuerte presencia de los entornos rurales, como lo fue el México de los años veinte y treinta. Posteriormente, en la década de los sesenta, el Concilio Vaticano II abre nuevas perspectivas rebasando el viejo encuadramiento de la Acción Católica tradicional.

Si bien es cierto que la Acción Católica fue impulsada por el Vaticano (carta apostólica *Paterna Sane Sollicitudo* dirigida al episcopado mexicano el 2 de febrero de 1926), en realidad fueron las condiciones específicas de los arreglos de 1929 y las circunstancias de la Iglesia poscristera que permitieron que se materializara el proyecto de la Acción Católica, adelantándose a muchos otros países de América Latina. El hecho de que el proyecto fuera planteado desde el exterior representó algunos problemas de adaptación en su puesta en marcha. La ACM mostró en los años treinta una acentuada presencia en el mundo rural, a través de las parroquias; la parroquia era la base territorial, supervisada por el párroco, quien fungía como asistente, donde la ACM ofrecía sus servicios y animaba la comunidad de fieles. Gracias a la extensa red parroquial se explica el amplio crecimiento, el carácter popular de los miembros de base e incluso el que, de hecho, se convirtiera en un espacio de agregación social, promoviendo a sus elementos más destacados para desempeñar papeles como dirigentes tanto en planos estatales como nacionales. Sin embargo, ya a fines de los cincuenta, esta misma estructura basada en las ramas territoriales le impidió renovarse ante una cambiante moderna y urbana.

Como el lector podrá percibir, es imposible hablar seriamente de “la” Acción Católica, así en lo singular. Para analizar efectivamente el papel de la Acción Católica deberá estudiarse cada una de las ramas y organizaciones que la conforman; cada una de estas organizaciones generó, desarrolló y

conservó una sensibilidad propia que caracterizó su acción pastoral y finalmente su identidad. Detrás del concepto AC interactúan diversidades propias de los ambientes, géneros y generaciones abordados; encontramos que en una misma organización como la ACJM existen notables diferencias, incluso religiosas, dependiendo de la región de origen. Otra dificultad metodológica la encontramos cuando la categoría AC, en el plano internacional, está compuesta de diversos modelos de la Acción Católica, como la general o la AC especializada, que veremos más adelante; éstos se subordinan ante una unidad superior. Dicho de manera más clara: la AC más que una “fórmula” es una actitud histórica de la Iglesia católica frente al mundo, de ahí que encontremos diferentes modelos que comparten las mismas orientaciones, pero que no se relacionan ni mucho menos se integran, sea porque al asimilar experiencias extranjeras o al aceptar o soportar la novedad de las formas lesionan los abrigados lazos corporativos del poder de los dirigentes, conciliarios y de las propias estructuras establecidas. En el caso mexicano, a diferencia de otros países, el modelo de la AC especializada jamás entró en México y no fue por falta de convencimiento de muchos dirigentes, sino por la imposibilidad estructural de la ACM de ir más allá de su encuadre parroquial.

El objetivo del presente artículo no es esbozar la historia de la ACM, sino de manera más modesta presentar algunas hipótesis de seguimiento de los principales planteamientos y prácticas políticas de sus militantes. A nuestro juicio, las podemos dividir en tres grandes líneas presentes desde su fundación, identificadas con organizaciones específicas de la ACM y que guardan en la actualidad relativa vigencia.

Intransigencia radical

Proyecto político social cristiano, acariciado por los católicos desde fines del siglo XIX, que se materializó temporalmente en el Partido Católico Nacional. La ACJM encarnó, junto con su asistente eclesiástico, el jesuita Bernardo Ber-goend, una permanente actitud de beligerancia alternativa frente al Estado; pese a la oposición de la jerarquía desde la guerra cristera, dichos núcleos nutrieron las filas antigubernamentales desde el sinarquismo hasta el PAN. Dicha postura no sólo se dio desde la derecha, sino en los años setenta en los grupos universitarios de la ACM agrupados en el Movimiento de Estudiantes y Profesionales (MEP); la radicalización giró a la izquierda con la incorporación a la guerrilla de la Liga 23 de Septiembre.

Intransigencia integral

Ligada a la postura anterior, el acento no estará prioritariamente en lo político. Incorporará en la defensa de la Iglesia, de los valores cristianos y del quehacer político dentro de los cauces legales. Reconoce cierta apertura a los valores del mundo moderno e incluso está de acuerdo con la idea de la separación entre Iglesia y Estado. Principalmente son las clases medias ilustradas que se incorporan al PAN y van desde Mariano Alcocer, pasando por José González Torres hasta Carlos Castillo Peraza. Esta posición ha sido compartida y ha estado presente en casi todas las organizaciones de la ACM y de manera mayoritaria.

Integral moralista

Muy marcada tendencia a criticar los valores y hábitos morales de la sociedad contemporánea y proponer una ética fundamentada en los valores cristianos. Principalmente los grupos femeninos de la ACM desarrollan una serie de acciones espectaculares, entre fines de los años cuarenta y toda la década de los cincuenta, configurando asociaciones nuevas, como la Liga de la Decencia, Unión de Padres de Familia, entre otras, que desataron campañas moralizantes, alentadas en el contexto de la corrupción alemanista. Dichas “cruzadas civilizatorias” fueron llamadas por Pablo González Casanova en su *Democracia en México* como la acción que enfrentaba la “profanación de las costumbres”. La lógica de esta línea está aún vigente, siendo encarnada por Pro-Vida. De manera preponderante, han sido las ramas femeninas de la ACM las que han abanderado esta posición, ayudadas coyunturalmente por la UCM.

Orígenes y principales características de la Acción Católica

Los historiadores sitúan generalmente a la Acción Católica como un fenómeno típico de entreguerras, pero sus antecedentes son muy anteriores. El papa Pío IX (1846-1878) proponía coordinar los esfuerzos de las organizaciones de los seglares bajo la idea de una “unión de los católicos”; por su parte, el papa León XIII (1878-1903) menciona a la “acción católica” en el sentido de la acción de los católicos y de todas aquellas organizaciones, sindicatos, movimientos y partidos católicos. El papa Pío X (1903-1914) escribe la encíclica *Il fermo proposito* en 1905, que puede ser considerada como la primera carta de Acción Católica. En el contexto italiano de principios de siglo, el papa Pío X llama a agruparse a todas las fuerzas católicas en torno a la Acción Popular Cristiana, o

Unión Popular, como se le conoció genéricamente en otros países. “Está ordenada —sentencia en la encíclica del 11 de junio de 1905— a juntar a los católicos de todas las clases sociales, pero especialmente a las grandes muchedumbres del pueblo, en torno a un solo centro común de doctrina, de propaganda y de organización social.”^[4] Sin embargo, se encuentra ya netamente elaborada la idea de AC en la Asociación Católica de la Juventud Francesa (ACJF), de gran influencia en la ACJM, fundada por Albert de Mun en 1888^[5] y que conoció un periodo de particular poderío entre 1899 y 1904 bajo la presidencia de Henri Bazire.

No será sino el papa Pío XI (1922-1939) quien institucionalizará la Acción Católica, al definirla como “la colaboración del laico en el apostolado jerárquico de la Iglesia”; es decir, al darle una estructura jurídica que, al menos en el papel, comparte con la jerarquía la encomienda de la “recristianización de la sociedad”.^[6] La AC nace en Europa en el contexto de la posguerra del 14; en tiempos en que las ideologías se endurecían por el lado del fascismo y por el del comunismo. La AC se considera un movimiento defensivo del papado y de la catolicidad, pero al mismo tiempo desarrolla el concepto de misión de reconquista. Se acentúa la centralización de la Iglesia por Roma e incrementa su papel como actor internacional en el mundo convulsionado de la entreguerra. El desarrollo de los movimientos de la Acción Católica permite desempeñar a los laicos un particular protagonismo tendiente a construir una sociedad cristiana a través de nuevas formas de acción apostólica. En un discurso al comité central de la AC italiana, el 9 de marzo de 1924, el papa Pío XI manifestaba que el comité de la ACI es “el centro propulsor, director y animador de toda la Acción que nos es querida como la *‘pupila de nuestros ojos’*”. Y ahí mismo se preguntaba: “¿Qué es la Acción Católica? Es una acción y como tal comprende todas

las manifestaciones de la vida: vivir y actuar. Pero lo especial y lo importante, el secreto está en los contenidos de la otra palabra: católico... ¿Qué desea hacer por tanto la Acción Católica? Para rendir cuentas es necesario relacionar todo con los objetivos del catolicismo. El catolicismo quiere decir la plenitud y la perfección del cristianismo con Jesús”.[7]

Se institucionaliza la fiesta de “Cristo Rey” en 1925, marcando esta preocupación permanente por instaurar el reino social de Cristo. Al lado de los movimientos de Acción Católica general nacen los movimientos de AC especializada, o del apostolado del “medio”, nacidos inicialmente en Bélgica bajo la iniciativa del padre Joseph Cardijn[8] con Juventud Obrera Católica (JOC), en 1924 se expanden rápidamente por casi toda Europa, particularmente en Francia. Por ello, es necesario distinguir diferentes tipos de Acciones Católicas. Una llamada modelo “general” o italiana, y otra, especializada o francesa. En América Latina tuvieron características particulares que conviene repasar brevemente.

Acción Católica general

En la década de los años treinta se difundió en la Iglesia de América Latina la Acción Católica general con sus diversas ramas,[9] desde la insistencia del papa Pío XI y según su modelo italiano. Las cartas dirigidas por Pío XI reflejan la persistente línea trazada por el pontífice a los episcopados nacionales.[10] Y encontraremos también que los sacerdotes formados en Roma fueron los principales animadores y promotores de la AC.

América Latina se caracteriza en los años treinta por haber sufrido la crisis económica de 1929, que golpea la exportación agrícola y los términos de intercambio comercial entre

los países del área y los países industrializados. La situación es propicia para que en algunos países se diseñen nuevas estrategias de desarrollo y modernización, en general se presentan cuadros de tensiones sociales y políticas en los países latinoamericanos fruto del endurecimiento de algunos regímenes, así como del surgimiento del populismo en otros países. La Iglesia vive este convulsionado contexto con la particular característica de su frágil infraestructura y el reducido número de sacerdotes y religiosos, herencia de la independencia y de la confrontación con los liberalismos latinoamericanos.

Ya desde el primer concilio plenario latinoamericano, realizado en Roma en 1899, el medio centenar de obispos ahí reunidos planteaban la necesidad de impulsar nuevas estrategias y normas prácticas que fortalecieran las iglesias nacionales: formación de sacerdotes y religiosos, mayor coordinación entre éstas y Roma, impulso a obras sociales y estímulo a la participación de laicos. La Iglesia tenía la convicción fundamental de que las clases populares, particularmente los sectores campesinos, eran católicos. Se consideraba que la primera evangelización misionera había sido lo suficientemente eficaz para contar con una población rural, mayoritaria en el continente, cristiana. Por el contrario, se temía que desde los procesos emancipadores del siglo XIX, las sociedades latinoamericanas fueran influidas por *élites descristianizadas* y sensibles a corrientes ideológicas positivistas, liberales y ateas de Europa y que a principios del siglo XX se expandieran con extraordinaria eficacia los sectores intelectuales y clases medias urbanas. En ese sentido, uno de los papeles obligados de la implantación de la AC en Latinoamérica era no sólo la presencia significativa en la masa, sino la conformación de estructuras proselitistas que influyeran en los sectores de las clases medias y urbanas. Aquí encontraremos una de tantas

tensiones en el modelo de la AC general: la vinculación entre sectores medios, generalmente dirigentes, y los sectores rurales y provincianos que conformaron los núcleos mayoritarios de la organización.

La toma de conciencia frente al fenómeno llamado de “descristianización” exigía una revitalización y empuje cohesivo de todas las fuerzas vivas de la Iglesia en orden a la recristianización de las sociedades o de “reconquista”, fundamentalmente en sus áreas urbanas. La operación tuvo como objetivo fundamental el del encuadre del laicado militante para preservarlo de las influencias secularizantes en torno a los reductos de una mayor formación cristiana y vida sacramental, así como el del estímulo organizado de su acción religiosa y política en la animación de aquellos católicos “no practicantes” y en el testimonio y presentación —con fuerte carga apologética— del mensaje cristiano en ambientes donde los sacerdotes carecían de mayor acceso. Con frecuencia, su acción se complementaba con la presencia de católicos en los tradicionales partidos confesionales, en cuya acción cívica se destacaba especialmente la defensa y promoción de los derechos de la “Ciudad de Dios” —y también, por tanto, de la Iglesia— en la “polis”.^[11]

La AC significó, en América Latina, que los episcopados nacionales plantearan opciones de fondo en sus líneas pastorales y en sus propias estructuras, pues exigían a las parroquias y a los párrocos nuevas funciones. Así podemos comprender “las tres notas esenciales” de la AC general: jerárquica, seglar y organizativa. En el discurso oficial se les “otorga” a los laicos un *status* jerárquico, y en la práctica las autoridades eclesiásticas cuidan con extremo celo las orientaciones y la acción, la doctrina y el quehacer pastoral. La expresión *longa manus*, brazo largo de la jerarquía, plasma muy bien el interés de las estructuras eclesiásticas por contar con una fuer-

za civil, disciplinada, que la defendiera frente a Estados laicos, liberales muchos de ellos. Y en aquellos países donde la situación jurídica de la Iglesia con el Estado ya estaba resuelta, la AC se convirtió en un espacio animador de conciencias sociales de cristianos adormecidos, vía la doctrina, la asistencia o la participación en los partidos políticos inspirados en la doctrina católica.

Los críticos de la AC enfocan sus observaciones no sólo en el carácter vertical de la institución, sino en la perspectiva “eclesiocéntrica”, por varias razones: *a)* la AC es una organización cuya primera tarea fue la defensa de los derechos civiles de la Iglesia y de la libertad religiosa; *b)* la AC se concibe por encima y fuera de los partidos políticos; sin embargo, es notoria su inclinación por los partidos de inspiración cristiana, ambigüedad alimentada por una teología que de manera arbitraria distinguía el plano espiritual del temporal; *c)* la actitud de “combate” por recristianizar la sociedad urbana, penetrar y conquistar los valores, la pretensión de querer bautizar todo, especialmente el poder, etc., es lo que algunos teólogos han llamado “mentalidad de cristiandad”.^[12]

Sin embargo, hacia fines de la década de los cincuenta, la AC general parece agotar su ciclo de mayor pujanza en el continente latinoamericano. En realidad sólo adquirió fuerza considerable en algunos países del continente, como Argentina, Brasil, México, Colombia y Chile. No hemos encontrado hasta el momento una reflexión de fondo, en América Latina, acerca de su crisis, porque su declinar fue lento pero progresivo y su pérdida de vitalidad sólo puede evaluarse a la distancia. Entre otros factores de la crisis, conviene recordar que en la misma Europa no tuvo el éxito esperado tanto por el papa Pío XI como por su sucesor Pío XII (1939-1958), debido a las siguientes causas: *a)* en los países totalitarios, los obstáculos fueron múltiples, incluyendo la inhibición de las pro-

pías autoridades eclesiásticas; *b*) resistencias de importantes sectores del clero, que sentían invadido su territorio; *c*) sobre todo después de la segunda Guerra Mundial, se desata un sentimiento anticorporativista y se cuestiona todo tipo de encuadramiento como la separación artificial y rígida entre grupos masculinos y femeninos, entre adultos y jóvenes; *d*) tendencia frecuente de estos movimientos de convertirse en ghettos protectores, más preocupados por los defectos internos que por los desafíos del medio; *e*) la emergencia de los movimientos de Acción Católica especializada en franca competencia con el modelo general, que perdía así asistentes, líderes, contingentes de peso y vivacidad; *f*) por último, el Concilio Vaticano II, sin dejar de reconocerla, no la difunde como el modelo centralizador en el apostolado de los laicos; admite la dificultad para reacomodar la AC general en el cuadro ahora más vasto y heterogéneo de vida asociativa y de participación en renovadas pastorales de conjunto de un nuevo momento eclesiástico, la mayor libertad de iniciativa que el Concilio ofrecía a la participación laical, así como una mayor aceptación del mundo moderno.^[13]

En América Latina, además de las causas señaladas, habría que añadir la progresiva marginalización de la AC general, la permanente tensión al no poder articular adecuadamente la relación entre sectores rurales y provincianos frente a los sectores medios minoritarios, centralistas y urbanos. En el caso mexicano, sobre todo en las organizaciones femeninas masivas, las cúpulas generalmente fueron urbanas y las bases campesinas. Y salvo en pocas coyunturas, se puede considerar como un fracaso la penetración de la AC en la cultura urbana. En otros países latinoamericanos este hueco lo llenó la AC especializada.

Movimientos de la Acción Católica especializada

A fines de la década de los cuarenta se inicia la difusión en América Latina de los movimientos laicales conocidos como movimientos del apostolado personal o del “milieu”, surgidos en Europa, especialmente en la francófona (Bélgica y Francia). En un inicio la mayor influencia provendrá del modelo de la Juventud Obrera Católica (JOC) de Joseph Cardijn,^[14] en forma de encuestas aplicadas en pequeños grupos de jóvenes obreros con la famosa trilogía Ver-Juzgar-Actuar, que daría lugar más tarde a la Revisión de Vida. En contra de no pocas reticencias del modelo general de la AC, la JOC se irá imponiendo desde los años cuarenta hasta la mitad de los cincuenta. A nivel estudiantil serán la Juventud Estudiantil Cristiana (JEC) y la Juventud Universitaria Cristiana (JUC) quienes inicialmente se asentarán en Brasil y a partir de la década de los cincuenta se extenderán por el cono sur: Argentina, Uruguay y Chile. Asimismo, se difunden en América Latina la Juventud Agraria Cristiana (JAC), y posteriormente la Juventud Independiente Cristiana (JIC) y el MIAMSI.

De lo parroquial a lo ambiental, con mayor concordancia a las estructuras más complejas y urbanas de una América Latina que se modernizaba vigorosamente, la AC especializada ofrece innovaciones metodológicas, pedagogías más efectivas de evangelización en la acción, y desde nuevos principios inductivos acentúa el compromiso social de los cristianos y la transformación del medio. Esta nueva sensibilidad de la AC es en suma la del apostolado de los semejantes: obreros entre obreros, estudiantes entre estudiantes (*des semblables par les semblables*).

Esta nueva AC nace por lo general como grupos especializados dentro de alguna de las grandes ramas tradicionales del modelo general: hombres, mujeres, jóvenes y señoritas; paulatinamente adquieren autonomía y van formando sus propias coordinaciones nacionales y latinoamericanas. Lo internacional adquirirá importancia capital, porque gracias a la creación de redes a escala mundial le permitirá una notable presencia en diversos frentes, extraordinario flujo de ideas, experiencias y líneas y una clara autonomía, incluso de la propia Santa Sede. Por ejemplo, la JEC (preparatorianos) establece desde 1947 un Centro Internacional de Documentación e Información (CIDI), con sede en París, y tiene como primer director a Claude Julien (hoy director de *Le Monde Diplomatique*) y a uno de sus primeros intelectuales, el prestigiado politólogo francés René Rémond.

Otra doble característica de la AC especializada: por una parte, es muy susceptible a la influencia de los filósofos franceses Jacques Maritain^[15] y Emmanuel Mounier,^[16] por otra, sus militantes nutrirán en los años cincuenta a las democracias cristianas latinoamericanas que por ese entonces adquieren extraordinaria expansión, gracias al apoyo de sus contrapartes europeas en el contexto de la Guerra Fría. Sus opciones políticas se significan por la oposición a los grandes sistemas ideológicos del capitalismo y del comunismo; exalta posturas terceristas basadas en el comunitarismo del bien común. Luis Maira señala que ésta es precisamente su mayor debilidad: “Puesto que tienen mucha mayor capacidad para la crítica de los sistemas existentes que para la afirmación de los rasgos de un proyecto social alternativo. Esto fue lo que hizo que algunos autores situados a la izquierda de la Democracia Cristiana [...] dijeran que el rasgo más típico fuera el ‘ninismo’, esto es, la doble negación (ni capitalismo ni socialismo, ni izquierda ni derecha)”.^[17]

En la década de los sesenta, la AC especializada adquiere su esplendor en América Latina. Sus conciliarios y dirigentes influirán en la II Asamblea General del Episcopado Latinoamericano realizado en Medellín, Colombia, en 1968; generaron una reflexión teológica basada en el compromiso social, que más tarde se llamará Teología de la Liberación.^[18]

La Revolución cubana y la celebración del Concilio Vaticano II tuvieron enorme repercusión en los sectores católicos llamados “minorías radicalizadas” o vanguardias, que fueron cuestionados más por los hechos pastorales que por el discurso del Vaticano II. Sin embargo, el contexto político de los años sesenta, de radicalización política de las clases medias, condujo a numerosas organizaciones y movimientos católicos a una crisis de identidad eclesial. Sin generalizar, y guardando respeto por las particularidades, no hay que olvidar que estas experiencias de AC nunca fueron masivas; la AC especializada, sobre todo la estudiantil, opta por las nuevas fórmulas de participación política que se ofrecían en los mercados intelectuales y universitarios, es decir la llamada “nueva izquierda” o izquierda no estalinista. Hubo muchos católicos de esa generación que optaron por la acción armada, vivieron la eclesialidad sin Iglesia y expresaron la fe desde la clandestinidad. Sufrieron la misma suerte de las guerrillas, es decir, desaparecen en medio de una aguda crisis y represión.^[19] En el caso de los movimientos universitarios de la Acción Católica, la crítica institucional no será sólo hacia la Iglesia, sino al conjunto de la sociedad, empezando por la propia universidad. Al respecto, el periodista uruguayo Héctor Borrat afirma:

El estudiante católico se encontraría anegado por un conflicto bifronte, como miembro que es de dos cuerpos con vocación de universalidad: la Católica y la Universitaria. La crisis de ambos cuerpos se volvería en él una crisis personal. Bien podríamos llamarla crisis de identidad.^[20]

La crisis de este modelo se puso en evidencia no sólo por la represión de que fuera objeto, sino por la propia censura de

las autoridades eclesiásticas; el relegamiento y el aislamiento fueron parte de las tónicas que siguieron dramáticamente al experimento fronterizo que desplegaron ciertos grupos de la AC. Guzmán Carriquiry, uruguayo también, formado en la JEC de los años sesenta, y uno de los laicos que ocupa desde hace muchos años un papel jerárquico en el Pontificio Consejo de los Laicos, reconoce desde Roma:

La densidad y criticidad de los desafíos que tales movimientos quisieron asumir en ese contexto eclesial y secular tan tumultoso de los años sesenta superaba evidentemente su capacidad de “digestión”, “asimilación” y “crecimiento”. Faltó frecuentemente una más adecuada compañía y guía pastoral en el seno de las iglesias, que superara la mera actitud de la ignorancia (“dejar hacer”, sin preocuparse mayormente) o del rechazo global, para operar a través de mecanismos selectivos y correctivos adecuados y auxilios eclesiales oportunos. Otras veces su impaciencia y aislamiento se agudizaron en forma de crisis de comunicación eclesial, acentuada por los ritmos lentos en el proceso de renovación eclesial y la puesta en práctica de una pastoral de conjunto. Sufrieron del legado de cierta práctica de una pastoral del conjunto. Sufrieron del legado de cierta incomunicación y ausencias de respuestas pastorales orgánicas de la Iglesia ante el “mundo obrero”, el “mundo universitario” [...]. Fueron arrastrados y sacudidos en el torbellino de las radicalizaciones de las contradicciones en las sociedades latinoamericanas, en un proceso de hiperpolitización y de ideologización intensa que ofuscarían su intencionalidad y horizonte evangelizador, siendo a veces blanco patente para acciones de represión.[21]

Los convulsionados años treinta

Es necesario subrayar que los años treinta se presentan en México como una década de transición e inestabilidad, particularmente en lo que se refiere a la orientación del modelo de desarrollo económico y al logro de una mayor institucionalidad política. La creación del Partido Nacional Revolucionario (PNR) tendrá el mérito inicial de frenar el endocanibalismo político de los caciques y caudillos locales. Sin embargo, la crisis de 1929 sacudirá a México con repercusiones económicas hasta 1934 con la caída del mercado del petróleo y de los productos mineros y agropecuarios, que sin lugar a dudas serán factores determinantes en la agudización de la inestabilidad de las cúpulas gobernantes, cuya mayor expresión estará representada en el general Plutarco Elías Calles, quien se convirtió en el espíritu tutelar de las sucesivas presidencias de

Emilio Portes Gil (1928-1930), Pascual Ortiz Rubio (1930-1932) y Abelardo L. Rodríguez (1932-1934).

Como en otros países de la región, el periodo 1929-1934 será crucial. La crisis del 29 tendrá mayores consecuencias que las provocadas por la primera Guerra Mundial. En los países latinoamericanos se desatarán también grandes desequilibrios; pocos de ellos pueden, durante ese lapso, conservar en el poder a sus jefes de Estado: las renunciaciones de presidentes, los golpes de Estado, la instauración de dictaduras militares, las invasiones armadas de los Estados Unidos a Nicaragua y a la República Dominicana, etc. Dicho cuadro de convulsión política se explica, entre otros factores, por la desarticulación de la estructura tradicional de la producción basada en el agro, totalmente deprimida entonces por la vertiginosa caída de los precios internacionales. Los países pequeños, incapaces de elaborar respuestas ante el nuevo escenario, sufren y padecen una etapa de incertidumbre. Naciones como México comienzan procesos económicos y políticos de modernización que, inaugurados por el clima creado por la crisis, alcanzarán plena vigencia sólo en la posguerra e irán revelando su agotamiento a partir de la década de los cincuenta.

En el caso de México, las clases medias serán un factor de modernización y cambio, así como de conservación retardataria. Soledad Loaeza sostiene que en México, en los años treinta, las clases medias en cierta manera fueron marginadas. Ello debido, en primer término, a la excesiva centralización del poder en manos de Calles, que da origen a la fractura de la alianza con la coalición liberal y a la intolerancia frente a cualquier forma de oposición, con especial encono hacia la vasconcelista. El segundo momento surge en la fase cardenista, cuya política de masas incorpora a obreros y campesinos en un esquema de organización corporativa. No es

que se excluyera a las clases medias, sino que éstas, sencillamente, no eran las destinatarias de la política estatal de Cárdenas. Por ello, los conflictos en torno a la reforma educativa reflejan el distanciamiento de amplios sectores medios con el poder revolucionario: “Para Cárdenas —señala Loaeza—, la escuela tenía que ser un vehículo de homogeneización social a partir de los parámetros de las clases mayoritarias. Por esta razón, las clases medias rechazaron la educación socialista con más violencia que el laicismo obligatorio del artículo 3º original: antes que a la uniformación ideológica se oponían a la uniformación social”.[22]

Sin claudicaciones, el repliegue táctico del catolicismo

Hasta el 12 de diciembre de 1931 parecía que las relaciones entre la Iglesia y el Estado habían entrado en un periodo de mayor estabilidad, a partir del *modus vivendi*. Las causas del conflicto jamás desaparecieron: ambas partes mantenían la misma posición respecto a la Constitución de 1917; con los llamados “acuerdos” se da fin, eso sí, a la rebelión armada (aunque aparecerán sucesivos amagos), y representan el primer punto de entendimiento. La jerarquía católica será momentáneamente el actor más debilitado durante esta tregua: dividida internamente, enfrentada por sus sectores laicos radicalizados durante el conflicto, presionada por las directrices del Vaticano, tenía que arrostrar al gobierno manipulado por Calles, quien siempre consideró a la Iglesia como su enemigo mortal y un obstáculo infranqueable para la modernización de México.[23]

Resulta evidente que la jerarquía buscaba ganar tiempo para recomponer sus frentes internos y no provocar los externos; para ello se había comprometido por todos los medios a

controlar cualquier brote de violencia y participación política radical de grupos católicos que desencadenaran reacciones gubernamentales. Así se explica el alejamiento de la Iglesia de la campaña vasconcelista del 29, la liquidación tanto de la LNDLR como el desmantelamiento de la antigua ACJM y, por supuesto, la creación de la Acción Católica Mexicana (ACM).

El repliegue táctico no significó de ninguna manera claudicación; por el contrario, la jerarquía católica, al darse a la tarea de establecer la Acción Católica, acata la orientación del papa Pío XI, y por otro lado se permite rearticular y centralizar sus fuerzas laicas, manteniendo un estrecho control y dominio doctrinal.^[24]

Resulta interesante comparar procesos: mientras la implantación de la Acción Católica en diversos países latinoamericanos obedece a la imperiosa necesidad de animar al catolicismo social y hacer más efectiva la presencia política, social y cultural de los laicos; en México, por el contrario, la ACM nace como un instrumento inicial de control y disciplina de movimientos y organizaciones de militantes laicos, radicalizados por el conflicto religioso de los años veinte.

Nacimiento de la Acción Católica y la disciplina eclesiástica

Creemos que la ACM representa el recentramiento y abandono temporal de la línea radical e intransigente del catolicismo social. Este reblandecimiento no significa necesariamente el retorno a una estrategia de preservación, sino de defensiva y de prudencia táctica. La ACM será un instrumento de control, de recuperación de una hegemonía ideológica (doctrinaria, en el lenguaje católico), que los obispos perdieran frente al laicado militante. Asimismo, la nueva estructura

centralizada de la Acción Católica pretenderá la rearticulación y activación de muchas organizaciones de fieles que habían quedado a la deriva, atomizadas durante el conflicto de 1926-1929; dicha concentración de militantes y de masas de fieles en la ACM representará un excelente acuartelamiento corporativo, que podría actuar en caso de recrudecimiento persecutorio.

La ACM nace a semejanza del llamado modelo general o italiano. Para comprender mejor su surgimiento debemos situar la hipótesis de la pastoral romana en el contexto italiano de su tiempo. Década de los años veinte, ascenso del fascismo, ante el cual las posturas de los militantes católicos fueron extremadamente contradictorias: en momentos, concurrente; en otros, adversaria, y en otros más, mostrándose aliada del movimiento fascista ante las fuerzas de izquierda. En una coyuntura europea muy tensa, el Papa deseaba también reunir fuerzas que lo defendiesen frente a los Estados autoritarios; fueron tiempos de grandes movilizaciones de masas, tanto por parte de la derecha como por parte de la izquierda, en las que la jerarquía necesitaba preparar sus propias demostraciones de poder.^[25] El historiador belga Roger Aubert afirma que la Acción Católica a nivel internacional desempeñó un papel importante en el proceso de reorganización de la Iglesia católica en el siglo XX, sobre todo en aquellas sociedades capitalistas controladas por los Estados liberales y en muchos casos anticlericales.^[26]

Las relaciones Iglesia-Estado en México se deterioraron todavía más con motivo de los festejos del IV centenario de la aparición de la Virgen de Guadalupe, en ese mes crucial que fue diciembre de 1931. El día 12, en el acto central de las festividades, la Iglesia llegó a congregar alrededor de un millón de personas, acto que el Maximato no toleró. Dos días después de que fueron realizados, el Congreso condenó los feste-

jos e incluso la participación de altos funcionarios de la administración pública.

En la última semana del mismo mes, el poder legislativo promulga una serie de leyes y decretos que limitan en el Distrito Federal a un sacerdote por cada 50 000 habitantes, porcentaje que se redujo aún más en varios estados de la República. Las relaciones se volvieron a tensar. Jean Meyer narra cómo obispos y el propio Vaticano multiplican sus esfuerzos para evitar un nuevo levantamiento armado; un año después, ante la dimisión del presidente Pascual Ortiz Rubio, quien mostró mayor moderación ante el conflicto contra la Iglesia, Calles lanzó el muy citado “Grito de Guadalajara”, en julio de 1934, manifestando que la Revolución debe “apoderarse de la conciencia de la niñez [...]. Es absolutamente necesario sacar al enemigo de esta trinchera donde está la clerecía... me refiero a la educación”. Siguieron una serie de violentos ataques contra la Iglesia —relata Meyer— y nuevas disminuciones en el número de sacerdotes autorizados. El artículo 3° de la Constitución fue reformado en octubre y publicado en diciembre de 1934: “La educación que imparta el Estado será socialista, y, además de excluir toda doctrina religiosa, combatirá el fanatismo y los prejuicios”.[27]

Resulta interesante analizar la explicación sobre los hechos, que el papa Pío XI describe como “la durísima situación de la Iglesia mejicana”, en la encíclica *Acerba Animi* del 29 de septiembre de 1932. Reprochando el incumplimiento del gobierno y el quebrantamiento de los compromisos contraídos en el *modus vivendi*, Pío XI asume y justifica con insistencia la orientación tomada por la Iglesia católica mexicana. Recomienda la prudencia, la unión, la legalidad en los reclamos y sobre todo apuntalar la Acción Católica:

Hemos meditado con atención considerando en todos sus aspectos —y para que no quede la menor duda el papa repite—, todos decimos, aun de aquellos que parecían pedir que se volviera como antes, en el año de 1926, a un sistema más severo de resistencia.[28]

Estas son tan sólo algunas imágenes que describen la situación político-religiosa en los inicios de los años treinta y que nos permite situar el marco histórico en que se desenvolverá la UNEC y los debates iberoamericanistas. Es una década donde se definieron nuevas tendencias religiosas y posiciones políticas más atenuadas, inherentes al catolicismo integral. La jerarquía católica será un factor de quebrantamiento de los radicalismos y, en otros casos, de inhibición de proyectos pastorales más modernos, como el propuesto por la UNEC. Finalmente, la jerarquía frente al Estado podrá entenderse mejor con el general Cárdenas, afianzado en el poder casi al final de la década de los treinta, y cohabitar con el régimen a partir del gobierno de Ávila Camacho. Este hecho definirá en el futuro una suerte de doble discurso religioso y de militancia dual.

Bajo la política de masas del cardenismo, el catolicismo sintió la presión por contener espacios y posiciones entre los medios populares. Sin embargo, el punto de tensión más intenso de disputa contra Cárdenas fue la cuestión educativa, en la que los católicos lucharon sin cuartel, tanto en los colegios, en manos de religiosos y de laicos, como en las universidades, terreno en el que la UNEC mantuvo conflictiva hegemonía.

Principales posiciones político-religiosas de la Acción Católica Mexicana

Intransigencia radical

La tendencia “defensa de la Iglesia” es una de las más fuertes y determinantes que encontramos en la época de “viabilidad histórica” de la ACM entre los años treinta y fines de los

cincuenta. Pues bien, la ideología que sustenta y autoriza esta tendencia se encuentra presente en el modelo de los movimientos sociales católicos cuyo fin consistía en la reconquista del mundo: religiosa, política y cultural.

Es sabido que la postura social-cristiana tiene como una de sus características capitales el rechazo y el combate al mundo moderno. A partir de la teología tomista —consistencia propia de lo “natural” frente a lo “sobrenatural”— se “acepta” el nuevo estado de cosas propio de la modernidad —aparición de las ciencias con su propia autonomía, Estados modernos laicos, etc.— como campo de acción de la Iglesia: se trata, entonces, de cristalizar a esta nueva sociedad. Se nota en esta postura cierto pesimismo ante el mundo. El modo privilegiado de llevar a cabo la cristianización es a través de instituciones confesionales —en el campo de la educación y la cultura, las actividades económicas y la política—, espacios de nuevo ambiente “religioso” para los católicos y una avanzada de cristianización en medio de una sociedad secularizada. Esto postula el uso del “poder” en las tareas eclesiásticas y la participación de laicos sólidamente formados.

En relación directa con los Estados modernos, se acepta su talante “laico” —separación Iglesia-Estado—, pero se pretende que garanticen a la Iglesia cuando menos el ejercicio de su misión, mediante ciertos reconocimientos jurídicos. De ahí que esta ideología pueda implicar en algunas circunstancias cierta reserva ante los Estados modernos e incluso, si fuere el caso, una actitud combativa. Esto último va a adquirir en México un relieve significativo en la tendencia “defensa de la Iglesia”.

El ejemplo más claro es el de la ACJM, dirigida por el jesuita Bernardo Bergoend.^[29] Éste concebía la pastoral de la juventud como un todo corporativo ligado estrechamente a un mando religioso único de acción social y política. Es decir,

lo político como una parte esencial de la identidad religiosa. Es importante no perder de vista que la ACJM está inspirada en la Association Catholique de la Jeunesse Française (ACJF), fundada por aristócratas como el conde Albert de Mun, que en el célebre Congreso de Tours de 1897 lanza la consigna paradigmática tanto para la ACJF como posteriormente para la ACJM, y que describe muy bien el tipo de sustentación religiosa: “sociaux parçe que catholiques”.

Podemos así afirmar que el espíritu de neocristiandad implica de algún modo una mística de reconquista para la incorporación eclesiástica de cuando menos, en una posición de *realpolitik*, algunos derechos básicos “para poder cumplir su misión”. Se reconoce la categoría “laical” (= a-religioso) que se han atribuido los Estados. Propugna, entonces, por que la Iglesia tenga simplemente los espacios jurídicos suficientes para actuar en todos los ámbitos de la sociedad civil. Sin reclamar para sí la prerrogativa de “religión oficial” del Estado, sí pugna por que se le reconozca el derecho a regentar escuelas confesionales, por que el Estado le reconozca personalidad jurídica, por los derechos civiles y políticos de los clérigos, etcétera.

Intransigencia integral

Un componente decisivo para comprender esta concepción programática se refiere a la relación entre el campo político —y secular en general— y el campo religioso: podría llamarse de “separación relativa”. Las actividades de la sociedad eclesiástica —de otro modo: las actividades de los miembros de la Iglesia agrupados en cuanto tales, *v. gr.* en la Acción Católica— no deben incidir directamente en el campo de lo político ni de lo secular en general. Con esto se trata de recono-

cer la identidad y peso propios de lo secular, para cuyas tareas el cristiano debe estar “técnicamente” capacitado, y no refugiarse en la fe como coartada cómoda. Pero sí pueden — y deben: es la famosa “formación cívico-social” — versar sobre los contenidos propios de este campo, como podría darse en actividades educativas o formativas. De aquí que lo más deseable para la actuación estrictamente secular de los católicos sea, como ya se observó, la fundación de “instituciones cristianas”, como espacios que, dentro del ámbito propio de lo mundano, ofrezcan retazos de ambiente recristianizado y, al mismo tiempo, apoyos de poder en la lucha por los derechos de la Iglesia. Por parte de los católicos, individualmente, pueden asumir posiciones políticas incluso contrapuestas, según les dicte su recta conciencia.

Detrás de esta formulación programática se encuentra la teoría del “poder directo y el poder indirecto”. Directamente, la jerarquía eclesiástica no tiene poder para intervenir en asuntos estrictamente seculares o mundanos. Se reconoce la autonomía propia de los procedimientos científicos y técnicos ordenados a transformar el mundo de la naturaleza y de las sociedades a partir del conocimiento de las leyes inmanentes que rigen los dos niveles de fenómenos. El mundo de la ciencia y la técnica no cae bajo la “potestad” de la sociedad religiosa. Pero en cuanto a que no existe ámbito de la actuación humana que no tenga punto de contacto con la perspectiva ético-moral, entonces, “indirectamente” la Iglesia sí tiene una palabra que decir, y esta intervención se considera como portadora de un dinamismo jurídico vinculante y obligatorio (“potestad”).

En el contexto histórico de los Estados modernos, la jerarquía eclesiástica respeta el campo de la política como algo ajeno a su competencia directa. Pero invita a sus miembros a luchar para que se reconozca la pretendida “potestad indirecta”.

ta” sobre lo temporal. La estrategia de acción, coherente con los principios, excluye la intervención de las agrupaciones eclesásticas —aun de laicos— en el campo de lo político; pero los avitualla para que, con los derechos ciudadanos garantizados en las sociedades modernas, influyan en la marcha de la sociedad para lograr el objetivo previsto.

Más allá de este planteamiento básico se contempla la posibilidad de intervención inmediata de las asociaciones religiosas en la arena política: cuando los principios morales son conculcados por el Estado y cuando la organización eclesástica se encuentra en peligro. En tales casos deja de obrar el principio de separación y los católicos tienen el deber moral de pelear con todos los recursos posibles y agruparse alrededor del punto de vista religioso. Este último planteamiento debe ser sopesado con rigor, puesto que plantea la viabilidad del espíritu de “cruzada” contra las fuerzas del mal encarnadas en los Estados modernos.

Ciertamente, es necesario recalcarlo, encontramos en el papa Pío XII una seria preocupación por el problema social, reflejada en muchas de sus intervenciones públicas; pero el análisis de algunos de sus discursos específicamente dirigidos a la AC lleva a la conclusión de que, para él, la tarea central de los católicos en relación con la sociedad en la que viven consiste en la moralización de las costumbres, a partir, privilegiadamente, del testimonio que ellos mismos puedan ofrecer en los diferentes medios en los que viven y laboran.

Por último, una constatación más a guisa de ejemplo: es algo muy del dominio público la existencia de un flujo constante y significativo de militantes de la ACM hacia el Partido Acción Nacional (PAN). Uno de los presidentes nacionales de la ACM deja los cargos directivos para dedicarse de lleno a las labores partidarias, llegando a ser postulado candidato a la Presidencia de la República por el PAN (1964): José Gon-

zález Torres. Pero permanece como “consejero vitalicio” de la Acción Católica, cargo que había asumido en 1958. Otro ex presidente nacional de dicha organización, Carlos Garcinava Veyán, recientemente fallecido, fungió como diputado panista en el Congreso de su estado natal, Durango. Otros presidentes de la Junta Central que fueron miembros del PAN son: Ignacio Martín del Campo (1942-1944), Luis Beltrán y Mendoza (1946-1949), Sergio Ochoa (1969-1971). De los dirigentes del partido, además de González Torres, Abel Vicencio Tovar proviene de la ACJM, al igual que Luis H. Álvarez, que fue también candidato a la Presidencia de la República (1958). Es también proverbial la nutrida presencia de ex integrantes de la ACJM en los escaños de la diputación blanquiazul.

Integral moralista

Las perspectivas de obras de caridad es de importancia capital para la institución eclesiástica. Al perder su posición de privilegio en la sociedad moderna, rechazada incluso por las capas pensantes y amplios sectores medios, se vuelve a los sectores populares para obtener un punto de apoyo en la lucha desigual contra los Estados laicos. Por esto, la historia oficial católica registra este renglón con absoluta fidelidad.

En 1956, como una de las obras principales, se considera la Acción Católica Mexicana con sus [...] quinientos mil miembros [...]. Comprende un crecido número de patronatos de obreros, de madres de familia y de sirvientas, desayunadores y comedores; dispensarios médicos y botiquines; guarderías infantiles, institutos para enfermeras, academias de obreras, roperos para pobres, obras en favor de hospitales y cárceles, cooperativas y mutualidades.^[30]

En México, la institución que va a fungir como promotor por antonomasia de esta tendencia es el Secretariado Social Mexicano, en su etapa que va de los años cincuenta hasta bien entrados los sesenta en que entra en la etapa desarrollista. A él atribuye el historiador recién mencionado: “además

de numerosas semanas sociales para sacerdotes y para seglares, se ha promovido la creación de secretariados sociales diocesanos, fundado el Instituto Cultural Obrero y la revista *Nuevo Mundo*, e iniciado el movimiento de educación popular a base de cooperativismo y de cajas populares”.

El fundamento teórico de esta tendencia está constituido también por la doctrina de la potestad directa y la potestad indirecta ya mencionada. Por esto, en el terreno mismo de la AC, las actividades económico-sociales emprendidas por sus miembros se consideran como “obras auxiliares” que no se articulan directamente con la estructura eclesiástica.

Los núcleos más pujantes de esta percepción social y religiosa del mundo son las ramas femeninas de la ACM: JCFM y la UFCM. En particular, habrá que destacar el liderazgo de Sofía del Valle, quien impulsó numerosas acciones, como talleres, centros de capacitación, escuelas para señoritas, casas para conscriptos, centros de convivencia para campesinos y, sobre todo, las campañas moralizadoras en que participaron, en todo el país, otras organizaciones católicas, creando en particular la Liga de la Decencia.^[31] En el extremo radical de esta tendencia se encuentran las campañas anticomunistas, que requieren un comentario aparte.

El anticomunismo católico

La imagen ganada por el catolicismo entre 1945-1964 está ligada a la suerte del anticomunismo, entrelazado a toda la campaña ideológica que los Estados Unidos difundió en América Latina. la Iglesia católica se presta entre los gobiernos de Ávila Camacho y López Mateos, como fuerza impugnadora de las corrientes socialistas tanto en el interior de los gobiernos como en los movimientos sociales. Forma parte de

una estrategia común: el Estado pasa a ser tolerante con la Iglesia y en cambio golpea duramente a la izquierda y al movimiento de trabajadores.

En el interior del catolicismo, la corriente “conciliadora” se impone plenamente a partir de los años cuarenta. Su misión no será sólo negociar con los sectores moderados del gobierno, sino su alianza estratégica con los conservadores en el interior del Estado. Harán frente común en la eliminación de la cultura política socialista del país; el gobierno estadounidense y el contexto de Guerra Fría serán valiosos aliados.

Dicha corriente católica anticomunista de hecho estaba activada ya durante la “defensa intransigente” frente al cardenismo. Miguel Palomar y Vizcarra, uno de los fundadores del catolicismo social y representante de la vertiente intransigente, se quejaba de desviaciones proestadunidenes en el interior del sector “conciliador”. En 1945 escribe:

[...] se van a hacer más patentes dos tendencias en la manera de considerar y resolver los graves problemas religiosos nacionales de México [...] se han ido perfilando y concretando lo que pudiésemos calificar de *novísima* y que viene disputando el campo que ocupara sin contradicción otra que denominaremos tradicional [...]. La tendencia *novísima* se caracteriza preconizando que la resolución del gravísimo problema de la reconquista en México, de las libertades esenciales del hombre y la defensa de las instituciones fundamentales de la sociedad (propiedad, familia y religión) deben vincularse como táctica, a practicar la política del “buen vecino”: confiar en que la unión estrecha, cordial, sincera, generosa con los Estados Unidos sería el medio absolutamente eficaz para obtener que los católicos y la Iglesia católica en México podamos gozar ante nuestros gobernantes y ante nuestra legislación, de los derechos reconocidos a los seres racionales y a la Iglesia en los países que son cultos [...] hay que conceder al pujante vecino de buen grado lo que al fin nos han de quitar.[32]

Dada la coyuntura, y particularmente a la renuncia a la política de masas de la Iglesia, dicha corriente se impondrá y crecerá hasta encarnar el anticomunismo mexicano; sin embargo, nunca llegará a ser mayoritaria. El catolicismo estará atado a esta imagen, “cruz” arrastrada hasta nuestros días. El Estado, la jerarquía y los empresarios alentaron la proliferación y alianzas de estos grupos. Formarán milicias y sociedades semisecretas, al estilo de la “Apiniere” y “Sodalisium” de Pío X; reclutarán sus cuadros en colegios particulares y religiosos de la clase media alta. Entre los años cuarenta e inicios

de los sesenta surgen organizaciones ultraconservadoras como la Falange Tradicionalista Mexicana, Vanguardia Integradora de la Nacionalidad, Tecos, Conejos, Federación Mexicana Anticomunista, FUA, MURO, GUIA, etcétera.

Sin duda, el contexto internacional de Guerra Fría favorece la expansión del anticomunismo católico mexicano. La política internacional del Vaticano, conducida por el papa Pío XII, se alinea al bloque occidental, condenando la represión y persecución de los católicos en Europa del Este. Otro factor no menos importante fue el éxito y prestigio que adquirieron las gestiones demócratas-cristianas en la reconstrucción económica y política de Europa; sus ideólogos y círculos de la curia romana afirmaban que quedaba demostrada la “viabilidad” y mayor acomodo de los proyectos social-cristianos en las democracias formales modernas que el de los regímenes totalitarios. Igualmente su alianza con los socialistas —muchos de ellos habían participado con los comunistas y socialistas durante la resistencia—, el caso más notorio son las condenaciones a los sacerdotes obreros.

En México es común la creencia de que durante dicho periodo las relaciones Iglesia-Estado pasaron de la irremediable tolerancia a la armonía. Durante el régimen de Miguel Alemán, por ejemplo, el episcopado parece tomar distancia de éste al publicar un documento en que criticaba la creciente corrupción administrativa y los escasos logros en materia de justicia social. Sin embargo, es bajo la Presidencia de Adolfo López Mateos cuando resurgen fricciones de mayor envergadura. La primera es provocada por la política educativa y la impugnación que la Iglesia hace a la introducción de los libros de texto gratuitos. En la ciudad de Monterrey se realizarán críticas más radicales del clero, apoyadas por los empresarios. La segunda discrepancia surgirá por la posición del gobierno respecto a la Revolución cubana. En Puebla, los en-

frentamientos se agudizan entre jóvenes católicos anticomunistas y estudiantes simpatizantes del gobierno de Fidel Castro, apoyados por el Movimiento Nacional de Liberación de Lázaro Cárdenas.

A pesar de que el gobierno de López Mateos fue implacable con los movimientos obreros, para los “conciliadores” católicos había sospechas de que la izquierda reapareciera en el seno del Estado. “Viejos fantasmas” propician una segunda oleada anticomunista y la aparición de grupos de choque como el MURO.

La mutación es total: de la imagen de un catolicismo conservador y radicalmente antiliberal a la imagen de un catolicismo reaccionario radicalmente anticomunista (¿resurrección mexicana de la Action Française Intégriste y pro facista de Maurras?).

Evolución estadística de la Acción Católica Mexicana y su decadencia

Si tomamos en cuenta algunos datos de las estadísticas proporcionadas por la misma ACM, podemos constatar el ritmo de crecimiento de estos años: nace, como se ha dicho ya, con sus cuatro organizaciones fundamentales, de modo oficial en 1919. Para 1938, sus diferentes organizaciones presentan el siguiente cuadro: la UCM cuenta con 29 940 socios; la UFCM, con 92 349; la ACMJ agrupa a 8 930 jóvenes, y la JCFM a 57 349 señoritas. En total, la ACM cuenta, para estas fechas, con 189 087 socios.

En el año de 1952, la ACM se encuentra funcionando en 30 de las 35 diócesis en que estaba dividido en este tiempo el país. Existían 2 300 parroquias, y la ACM tenía miembros en

513 de ellas. Había 3 840 grupos parroquiales con un total de 348 432 socios. En 14 años se duplicó el número de socios. Estaban distribuidos en las cuatro organizaciones, de la siguiente manera: la UCM contaba con 53 332 socios; la UFCM, con 194 753; los jóvenes ascendían a 14 847 y las señoritas eran 85 491.

Como ya hemos señalado, el historiador Gutiérrez Casillas sitúa el cénit cuantitativo de la ACM en 1956, con 500 000 miembros; nueve años después, en 1965, durante la XIV Asamblea Nacional, se proporcionan las siguientes cifras: únicamente no hay cuadros de AC en dos de las 37 circunscripciones eclesiales del país. La encontramos ya en 1 492 parroquias; existen 48 juntas diocesanas, 50 comités diocesanos de la UCM, 51 de la ACJM, 51 de la UFCM y 53 de la JCFM. Se calcula el número de socios en alrededor de 400 000.

Una publicación oficial del episcopado mexicano aporta, en 1985, los siguientes datos: en el momento, la ACM cuenta con 91 600 militantes, distribuidos de esta manera en sus cuatro organizaciones fundamentales: La ACJM cuenta con 2 600 miembros; la JCFM cuenta con 9 000 militantes; la UCM con 8 000 y la UFCM con 72 000. Nótese cómo estos números están muy por debajo del censo practicado en 1938, y lo mismo puede decirse de la composición: el sector “joven” se encuentra, proporcionalmente hablando, muy por debajo de la composición de épocas anteriores.

La misma publicación anota el siguiente comentario:

Al concluir el Vaticano II, la ACM empezó a sufrir una crisis de adaptación y buscó asimilar las nuevas exigencias planteadas por la Iglesia [...] en la búsqueda de su nueva identidad; la ACM vio disminuida considerablemente su militancia; su presencia en los ambientes sociales no tiene ahora los alcances logrados en las cuatro primeras décadas.

Otro dato que hay que tener en cuenta, como ilustración de la proposición, es la pérdida de la hegemonía apostólica. Para ejemplificar este tópico puede bastar este dato: Ya he-

mos citado la valoración que el episcopado mexicano hace acerca de la ACM en 1965. Pues bien, un documento oficial de 1970 refleja una postura muy distante de la anterior: hablando de la relación entre las diversas agrupaciones laicales, pide que se establezca una situación de “igualdad” entre todas, pues “todas responden a la diversidad de dones y de necesidades de la Iglesia y del pueblo [...] así como a la diversidad de iniciativas”, ya sea de la que “se supere la excesiva dependencia de estas iniciativas nuevas con respecto a las organizaciones existentes”, lo cual se traduce como la pérdida real de la hegemonía que la AC detentaba con respecto a las demás organizaciones: en el lenguaje de la época, las demás asociaciones laicales se consideraban como “asociaciones confederadas” (1930). Por si fuera poco, un nuevo documento, fechado en 1973, acerca de la “corresponsabilidad de los sacerdotes y de los laicos en la acción apostólica de la Iglesia”, ni siquiera nombra ya a la ACM, y sí asienta que

conviene tener presente que la Iglesia [...] contará con nuevas formas de actividad apostólica que respondan a los diferentes problemas humanos, tanto sociales como espirituales [...] cada vez aumenta la variedad de formas de apostolado organizado [...].

Otro dato —capital, por el talante casi ultramontano ya comentado de la ACM— es la atención que los romanos pontífices conceden a la asociación: acerca de los documentos papales editados en relación con la AC, tenemos los siguientes datos aproximados: Pío XI le dedica entre 630 y 650 documentos; Pío XII, a su vez, entre 250 y 300 intervenciones; Juan XXIII, alrededor de 33 discursos; Paulo VI le concede entre 100 y 150; Juan Pablo II apenas ha tenido alrededor de 30 intervenciones a propósito de la organización.

La actual Acción Católica Mexicana es casi inexistente. Sus ramas tradicionalmente más fuertes, las femeninas, también sufren de anemia y envejecimiento. En un informe interno de fines de los años ochenta, la ACM programa actividades de capacitación y formación cuyos contenidos trazan tareas ha-

cia adentro de la Iglesia e instrucción catequística elemental. Lo político social aparece muy debilitado. Ni siquiera el PAN se presenta como alternativa viable, debido sin duda a la debilidad interna como a las confusiones y tendencias surgidas en Acción Nacional: neopanistas, probipartidistas, etcétera.

“Es más difícil morir que nacer”, resuena un adagio de las organizaciones civiles. La ACM ya no goza del apoyo ni del interés de la jerarquía eclesiástica, pues resulta un instrumento obsoleto. La ACM ya no forma nuevos cuadros, mantiene los existentes y les acompaña en la nostalgia de aquellos tiempos pasados en que la Iglesia era la Acción Católica.

[1] El autor agradece a Amparo Gaspar por haber auxiliado en la preparación del material primario que se encontraba en los sótanos de Serapio Rendón 43, sede de la ACM. Este agradecimiento se hace extensivo a María Eugenia Bittler, en ese entonces presidenta de la Junta Central, quien consintió amablemente para que tuviéramos acceso a los valiosos archivos de la ACM; para Lourdes Millán y Celso Aguilar nuestro reconocimiento por las facilidades que nos brindaron y el interés que mostraron por nuestro trabajo.

[2] Pío XI, *Ubi Arcano*, núm. 22. Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios, ACE, t. II., Madrid, 1967, p. 1901.

[3] Roger Aubert (coord.), *Nouvelle Histoire de l'Église*, t. V, *L'Église dans le Monde Moderne (1848 à nos jours)*, Éd. du Seuil, París, 1975.

[4] Pío X, *Il fermo proposito*. Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios, ACE, t. II, Madrid, 1967, p. 1884.

[5] Es importante anotar que la ACJM esta inspirada en la Association Catholique de la Jeunesse Française 1888-1959 (ACJF) fundada por aristócratas, como el conde Albert de Mun, y que en el célebre Congreso de Tours de 1897 lanza la consigna paradigmática tanto para la ACJF como posteriormente para la ACJM, y que describe muy bien el tipo de sustentación religiosa: “sociaux parce que catholiques”. Para ubicar la ACJF véanse: “ACJF 1889-1956, Signification d'une crise”, en *Analyse et Documents*, París, 1964; Charles Molette: “L'ACJF et la Politique (1886-1914)”, en *Cahiers internationaux d'histoire économique et sociale*, núm. 89, París, 1965.

[6] *Enciclopedia Cattolica*, t. II, ciudad del Vaticano, 1949, p. 594. Años más tarde, en 1946, su sucesor, el papa Pío XII (1939-1959), reduce tales privilegios planteando a la AC como “la organización del laicado por una especial y directa colaboración con el apostolado jerárquico de la Iglesia”. *Ibid.*

[7] Pío XI, *L'Action Catholique*, Éditions de la Documentations Catholique, París, 1933, p. 89.

[8] Joseph Cardijn (1882-1967), hijo de una familia obrera católica, constata en el seminario cómo la mayoría de sus amigos obreros se secularizan y adoptan doctrinas contrarias a los orígenes de éstos. Toda su acción pastoral, reflexión teológica y doctrinal se encamina hacia el mundo obrero. Sus primeros núcleos obreros los inicia en 1912; al finalizar la segunda Guerra la JOC es ya una poderosa realidad, y se dedica a consolidar su expansión no sólo en Europa, sino en América Latina; su primer viaje al continente americano lo realiza en 1946. Fue miembro preconiliar del Apostolado de los Laicos, asesor y experto en el Concilio Vaticano II. En febrero de 1965, el papa Paulo VI como homenaje lo eleva a la calidad cardenalicia.

[9] Enrique Dussel señala que en 1929 nace la AC en Cuba y en Brasil; en 1930, en Argentina; en 1931, en Chile; en 1934, en Uruguay; en 1935, en Costa Rica y Perú; en 1938, en Bolivia. E. Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina*, Ed. Mundo Negro-Esquila Misional, Madrid, 1983, p. 180.

[10] Son numerosas las cartas de Pío XI a los obispos de América Latina. Sólo recordaremos algunas a título de ejemplo: *Firmissiman constaia*, al episcopado mexicano en marzo de 1937; *Vos Argentinae Eposcopos*, al

episcopado argentino en diciembre de 1931; *Observantissimas litera*, al episcopado colombiano en febrero de 1934; *Quamvis Nostra*, al episcopado brasileño en octubre de 1935; *Con singular complacencia*, al episcopado filipino, que se consideraba como parte de Iberoamérica, 18 de enero de 1939.

[11] Guzmán Carriquiry, *La participación de los laicos en la vida y en la misión de la Iglesia en América Latina*, Ed. Consejo Pontificio para los Laicos, Roma, 1980, p. 25.

[12] Es una pretensión de organizar la sociedad desde el punto de vista moral y político bajo los ordenamientos jurídicos cristianos. Esta experiencia se vivió históricamente con la conversión de Constantino (313) y particularmente en la Edad Media. Es decir, la realidad temporal no tiene una autonomía propia, y lo temporal carece de consistencia frente a la Iglesia; ésta será en consecuencia la auténtica salvación del mundo (*Extra ecclesiam nulla salus!*). Por fortuna, el Concilio Vaticano II relativiza esta perspectiva.

[13] Cf. Roger Aubert, “Le Demi-siècle qui a préparé Vatican II”, *L’Église dans le Monde Moderne (1848 à nos jours)*, Éd. du Seuil, París, 1975.

[14] Cf. J. Cardijn, *Laïcs en premières Lignes*, Éditions Universitaires, Bruselas, 1963.

[15] Jacques Maritain (1882-1973), filósofo neotomista francés, profesor universitario de filosofía, que inicia desde 1913 un ciclo de conferencias sobre su maestro Bergson, a quien años más tarde cuestionará. En su primera juventud estuvo vinculado al socialismo revolucionario, para convertirse al catolicismo junto con su esposa Raissa. Maritain fue embajador de Francia en el Vaticano, y su mayor aporte en su vastísima obra se situó en el te-

rreno de la filosofía política, siendo su libro *Humanismo integral* el de mayor influencia.

[16] Emmanuel Mounier (1905-1950), filósofo, discípulo de Péguy, formó parte de la resistencia durante la ocupación nazi de Francia, pasando varios meses en prisión. Después de la guerra retomó la dirección de la famosa revista *Esprit*, órgano de los intelectuales cristianos. Mounier fue un revolucionario cristiano, puente para muchos católicos latinoamericanos con el pensamiento socialista. Es calificado como uno de los mayores exponentes de la corriente filosófica del *personalismo*. Entre sus trabajos más importantes se encuentra *L'affrontement chrétien* (1944) y el *Manifeste au service du personnalisme* (1936). Sobre su influencia en América Latina es muy interesante el número especial de la revista filosófica brasileña *Da, UFRJ*, vol. V, núm. 1, Río de Janeiro, junio de 1992.

[17] Luis Maira, “Opciones para la participación de los cristianos en América Latina”, mimeografiado, México, 1972.

[18] Es importante recordar que teólogos y personajes como Gustavo Gutiérrez (Perú), Juan Luis Segundo (Uruguay), Pablo Richard y Gonzalo Arroyo (Chile), Frei Betto, Luiz Alberto Gómez de Souza y Herder Cámara (Brasil), Enrique Dussel y Rubén Drí (Argentina), por nombrar sólo algunos, pertenecieron a la AC especializada, particularmente a la universitaria.

[19] Militantes cristianos de la AC participaron con los Montoneros en Argentina, los Tupamaros en Uruguay, el MIR en Bolivia, y en el caso de México en la Liga 23 de Septiembre, cuestión que analizaremos más adelante.

[20] Héctor Borrat, “Propuestas para una polémica”, en revista *Vispera*, Montevideo, 1971, p. 6.

[21] Guzmán Carriquiry, *La participación de los laicos en la vida y misión de la Iglesia en América Latina*, Consejo Pontificio para los Laicos, Roma, 1980, p. 28.

[22] Soledad Loaeza, *Clases medias y políticas en México*, El Colegio de México, México, 1988, p. 79.

[23] Martaelena Negrete asevera que: “Si los arreglos significaron para el gobierno y para la Iglesia una solución política que convenía a ambos, también produjeron un distanciamiento entre la Iglesia y el sector de los católicos que había sostenido la lucha. En efecto, los arreglos hicieron más profunda y más notoria esta división; algunos cristeros perdieron el respeto y la confianza en sus jerarcas, criticaron y calumniaron sobre todo a Pascual Díaz y a Ruiz y Flores, pues nunca aceptaron la solución que dieron a su movimiento. La Iglesia de 1930 era, pues, una Iglesia dividida”. Martaelena Negrete, *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en México, 1930-1940*, El Colegio de México-UIA, México, 1988, p. 334.

[24] Para el historiador Manuel Ceballos, a partir de los “arreglos” de 1929, la Iglesia en su conjunto entra en una crisis de identidad. La *Rerum Novarum* (encíclica social paradigmática del papa León XIII de mayo de 1891), por tanto, deja de ejercer en México la influencia sociopolítica que enfrentó el proyecto católico a los proyectos populares y “[...] el catolicismo abandonó en ese momento el proyecto de vinculación con el movimiento social y popularmente comprometido, y éste hubo de limitarse —cada vez más— a acciones aisladas”. Manuel Ceballos, “*Rerum Novarum* en México, cuarenta años entre la conciliación y la intransigencia”, en *Revista Mexicana de Sociología*, año XLI, vol. XLIX, núm. 3, México, 1987, p. 170.

[25] Luis Alberto Gómez de Souza, “A JUC: Os Estudantes Católicos e a Política”, *Vozes*, Petropolis, 1984, p. 92.

[26] Roger Aubert, “L’Église Catholique de la Crise de 1848 a la Premier Guerre Mondiale”, en *Nouvelle Histoire de l’Église*, t. V., *L’Église dans le Monde Moderne*, Éd. du Seuil, París, 1975.

[27] Jean Meyer, *La Cristiada*, t. I, Editorial Siglo XXI, México, 1973, p. 361.

[28] Pío XI, *Acerba Animi*, núm. 17. Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios, ACE, t. I, Madrid, 1967, p. 126.

[29] Bernardo Bergoend (1861-1943), descendiente de una vieja familia nórdica, nació en Annecy, Alta Saboya, Francia. A los 18 años ingresa a la Compañía de Jesús, luego reside en España, donde tiene sus primeros contactos con América Latina. Al llegar a México se dedicó a la enseñanza en Saltillo, Puebla, Guadalajara y Ciudad de México. En 1907 organizó ejercicios espirituales para obreros en Guadalajara. A solicitud de Miguel Palomar y Vizcarra colaboró intelectualmente en la formación del Partido Católico Nacional. Fue fundador, en 1913, de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana, y dada su condición de extranjero, acompañó discretamente a la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa. Publicó: *Pío XI y la Acción Católica* (1931); *La nacionalidad mexicana y la Virgen de Guadalupe* (1932); *La Immortali Dei y las encíclicas sociales de León XIII y Pío XI* (1939).

[30] José Gutiérrez Casillas, *Historia de la Iglesia en México*, Porrúa, México, 1974, p. 453.

[31] Cf. Roberto J. Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México*, Fondo de Cultura Económica-El Colegio Mexiquense, México, 1992.

[32] Palomar y Vizcarra, *El caso ejemplar mexicano*, Editorial Jus, México, 1945, p. 8.

Movimientos católicos internacionales: Comunión y Liberación y Opus Dei

Marta Eugenia García Ugarte[1]

Los movimientos religiosos contemporáneos, tanto dentro de la comunidad católica como fuera de ella, manifiestan la necesidad del hombre de nuestro tiempo de encontrar una vertiente espiritual que dé sentido a su vida. Esta búsqueda, de sentido y de lo sagrado, también expresa que las grandes transformaciones sociales, políticas y económicas escenificadas en el mundo no sólo han derribado las estructuras morales y religiosas tradicionales, sino que han propiciado una crisis de identidad personal y social.

Ambos procesos, que se habían venido gestando desde finales del siglo XIX, se radicalizaron después de la segunda Guerra Mundial: tanto en Europa como en América Latina, el continente de la esperanza —tal como lo han definido los últimos papas—, los valores y principios de la catolicidad se pusieron en entredicho. De igual manera, el sentido de misión y las formas tradicionales de anunciar el misterio salvífico de Cristo experimentaron una crisis profunda. Crisis que era un correlato de los sentimientos, las ideologías y las situaciones del mundo secular de la posguerra, cuando “la discordia, la desconfianza y el odio” se habían enraizado en la sociedad internacional.[2]

La crisis del kerigma católico tenía una larga historia: el trastocamiento de las formas de trabajo, de propiedad y de

las relaciones sociales, auspiciado por la naciente sociedad industrial de fines del siglo XIX, tendía a “eclipsar la práctica de la verdadera religión y la observancia fiel de los preceptos cristianos”. Tan es así que para el papa León XIII, en 1890, la prueba más fehaciente de que la fe cristiana se había debilitado o disminuido eran

los insultos con que a vista de todos se injuria con desusada frecuencia a la religión católica: injurias que en otra época, cuando la religión estaba en auge, de ningún modo se hubieran tolerado.[3]

El embate de la sociedad industrial a la fe, la moral y las costumbres cristianas también se traducía en el fortalecimiento de los estados nacionales y las virtudes civiles. Ese proceso, secular y político, tendía a escindir la vida individual y social entre los deberes y compromisos propios del ciudadano, públicos, y los cristianos, privados. En estas condiciones, León XIII trató de fortalecer la cristianización del hombre, su familia y la sociedad a través de dos vías: el esclarecimiento de la misión de los seglares en el orden que imponía la nueva sociedad industrial y la formulación de un nuevo compromiso de la Iglesia con el destino humano, en su vertiente social, económica y política, que abría, permitía y estimulaba nuevas formas de intervención eclesial en la vida pública.

La primera vía se explicitó en la encíclica *Sapientiae Christianae*, ya citada, que señalaba la necesidad y obligación de los cristianos de vigorizar, “así en la vida privada como en todos los sectores de la vida social, la norma de sentir y obrar cristianamente”. También se hizo énfasis en la obligación de los laicos de “profesar abierta y constantemente la doctrina católica y propagarla, cada uno según sus fuerzas”, en comunión con la Iglesia. Dado el carácter público de la acción ciudadana, el católico debe favorecer el ascenso, a los puestos civiles, “de las personas de probidad conocida y que se esperan de ser útiles a la religión”. A fin de garantizar la fe de los

niños y jóvenes, los padres de familia deben educar a sus hijos en la doctrina cristiana y alejarlos “de las escuelas donde corren peligro de que se les propine el veneno de la impiedad”.

El compromiso de la Iglesia con el destino humano, en su vertiente social, económica y política, fue desarrollado en la encíclica *Rerum Novarum*, emitida en 1891. Encíclica que conformó lo que se conoce como “doctrina social de la Iglesia” y que revolucionó la acción apostólica: impulsó la actividad evangelizadora y misionera de los seglares. A más de cien años, la doctrina social católica de León XIII sigue dando, según enseña el nuevo *Catecismo de la Iglesia católica* publicado en 1992, “testimonio del valor permanente de la enseñanza de la Iglesia, al mismo tiempo que del sentido verdadero de su tradición siempre viva y activa”.^[4]

En continuidad histórica, Pío XI impulsó la participación activa de los seglares en las organizaciones católicas, que empezaban a crearse bajo la sombra de la doctrina social de la Iglesia, con el propósito de combatir la propuesta social “comunista” y la del nacionalsocialismo. Así, si León XIII sentó las bases para institucionalizar la participación de los seglares en su proyecto de cristianizar la vida pública y privada, Pío XI fue más lejos al organizar su actividad apostólica en la Acción Católica, como una extensión de la labor sacerdotal y de la jerarquía. En sus palabras, la Acción Católica, que le era “tan cara”, “esa reconocida pupila de Nuestros ojos”^[5] era “una ayuda particularmente providencial a la obra de la Iglesia en estas circunstancias tan difíciles” (las creadas por “la insidia comunista” y el nacionalsocialismo). En la visión de Pío XI, los militantes de la Acción Católica,

bien preparados y adiestrados, serán los primeros e inmediatos apóstoles de sus compañeros de trabajo y los preciosos auxiliares del sacerdote para llevar la luz de la verdad y para aliviar las graves miserias materiales y espirituales en innumerables zonas que se han hecho refractarias a toda acción de los ministros de Dios por inveterados prejuicios contra el clero o una deplorable apatía religiosa. Así es como, bajo la guía de sacerdotes particularmente expertos, se cooperará a esa asistencia reli-

giosa a las clases trabajadoras, que tanto Nos preocupa, porque es el medio más apto para preservar a esos amados hijos Nuestros de la insidia comunista. Además de este apostolado individual, muchas veces silencioso, pero utilísimo y eficaz, es también propio de la Acción Católica difundir ampliamente por medio de la propaganda oral y escrita los principios fundamentales que han de servir a la construcción de un orden social cristiano.[6]

Las diversas ramas de la Acción Católica, según el espíritu de Pío XI y el modelo italiano que supeditaba la labor de los seglares a la jerarquía, se difundieron por el mundo en la década de los treinta del siglo XX. Puede considerarse, como bien lo registra el doctor Guzmán Carriquiry, que la Acción Católica general

significó una siembra y escuela multiplicadora en la formación, participación y promoción de los laicos en la vida y misión de la Iglesia. Fue como una matriz fundadora, en el siglo XX, de los dinámicos de organización de los laicos con fines apostólicos.[7]

En ese mismo orden de pensamiento, y para el caso de México, Bernardo Barranco Villafán y Raquel Pastor Escobar asentaron que

la ACM (Acción Católica Mexicana) en los años treinta y parte de los cuarenta centraliza el atomizado espectro de organizaciones y movimientos católicos; preserva la cultura y la identidad católicas en contextos de agitados cambios, y gracias a ella el catolicismo afirmó su autonomía frente al Estado en un reducto específico y tolerado a partir de la práctica sacramental y de la preservación de la tradición vivida en lo cotidiano.[8]

El surgimiento del nacionalsocialismo y su hostilidad para la Iglesia, la segunda Guerra Mundial y sus secuelas amargas, la tarea de la configuración del nuevo orden social, y las condiciones de la llamada Guerra Fría tendieron a incrementar la crisis católica: las convicciones cristianas estaban confusas y la secularización de la vida pública se había llevado a extremos jamás imaginados por León XIII y Pío XI.

Ese contexto explica la necesidad y la preocupación del papa Pío XII por encontrar nuevas formas de vivir y expresar la espiritualidad cristiana y de impulsar modos novedosos de concretar el kerigma católico. Al constatar que la familia había disminuido su fuerza vital y educadora y que el Estado tendía a imponer un dominio absoluto sobre la vida social, destruyendo las bases de la sociedad cristiana,[9] Pío XII resaltó dos principios: lejos de confinarse en el retiro seguro de

los santuarios, la Iglesia debía vigorizar su participación social ampliada e incidir en los derroteros culturales y políticos de la sociedad contemporánea. En particular, debería reproducirse en la vida familiar o en células comunitarias similares a la vida en familia. Campo de misión que competía más que a los clérigos, seculares y religiosos, a los seglares, ya que por ellos, aseguraba, “la Iglesia es el principio vital de la sociedad humana”.

Bajo esos principios, los movimientos y asociaciones de los laicos (seglares) se concibieron como parte intrínseca del ser Iglesia, como lo era la vida sacerdotal y la religiosa, con la misión “esencialísima” de actuar en las realidades temporales desde su posición secular. En ese espíritu surgió la sociedad de laicos denominada Opus Dei (Obra de Dios), fundada en España por el sacerdote Josemaría Escrivá de Balaguer^[10] con el objetivo de:

contribuir a que haya en medio del mundo, de las realidades y afanes seculares, hombres y mujeres de todas las razas y condiciones sociales, que procuren amar y servir a Dios y a los demás hombres en y a través de su trabajo ordinario.^[11]

También comenzaron a difundirse los movimientos laicales conocidos como “movimientos de ambiente”, aquellas asociaciones católicas que, “surgidas en línea de continuidad y ruptura a la vez, con la Acción Católica tradicional” buscaban constituirse en células del apostolado moderno. Emergieron así las asociaciones católicas de obreros para sus propios miembros, la de los estudiantes para los estudiantes. No obstante, como registrara monseñor Luigi Giussani,^[12] fundador de la Fraternidad Comunión y Liberación, los movimientos de ambiente carecieron de continuidad histórica porque eran cerrados —“en sus propias sedes y estructuras”— y perseguían más bien “una cura de almas especializada” por sexo, edad y profesiones, cuando la experiencia humana tiene un carácter unitario: olvidaban que el ideal “es el cumplimiento de la condición humana misma”.^[13]

Bajo esa constatación, en la década de los cincuenta, cuando se desempeñaba como “profesor de religión en el Berchet, un liceo clásico de Milán”,^[14] Luigi Giussani realizó una crítica fundamental a los principios, normas y conductas prevalecientes en las organizaciones católicas oficiales en Italia: fuerte moralismo, culto público masivo y escasa educación cultural católica, tendencias que provocaban la escisión del hombre entre su ser cristiano y el ciudadano. Por otra parte, la radicalización de la cultura laica en las universidades y en las “escuelas-clave de las ciudades más importantes” incrementaba esa división del hombre entre su ser público y el privado. Bajo el “monopolio estatal de la escuela pública”, reflexionaba monseñor Giussani,

la *intelligentsia* laica apuntaba sistemáticamente hacia las cátedras más significativas (de historia, de italiano, de filosofía) para hacer de ellas el púlpito contra los púlpitos.^[15]

Ese ambiente cultural y la influencia de la mentalidad fascista que, aun cuando derrotada, todavía sobrevivía en Italia, impactaba de manera especial a los jóvenes, quienes carecían de una mentalidad cristiana por el defecto o deficiencia de los educadores católicos, el impacto de la *intelligentsia* laica y el desarrollo de las ideas políticas. Como resultado, la antes poderosa Acción Católica en sus dos ramas, la masculina y la femenina, había perdido fuerza y presencia en el mundo juvenil.

Don Luigi Giussani intentó superar los aspectos negativos de la Acción Católica y se interesó en conformar una propuesta cultural abierta que tuviera como ideal el cumplimiento de la condición humana y que apuntara “la urgencia misionera... una de las dimensiones fundamentales del hecho cristiano”. Bajo esas pretensiones, y a partir “de una estructura, o mejor, de una sigla preexistente, Juventud Estudiantil” y del Movimiento de Estudiantes de Acción Católica,

fundó uno de los movimientos juveniles que más impacto tuvo en la Italia de los sesenta:

Nuestro intento nació, pues, como respuesta a esta situación de crisis y la ausencia de cristianos en los ámbitos más vivos y concretos donde la inmensa mayoría de las personas —cristianos incluidos— pasa su existencia; como vuelco (en la medida de nuestras fuerzas) de una situación en la que los cristianos se iban autoeliminando educadamente de la vida pública, de la cultura, de las realidades populares, entre los aplausos de ánimo y el cordial consenso de las fuerzas políticas y culturales que apuntaban a sustituirles en el escenario de nuestro país.^[16]

La propuesta de Juventud Estudiantil entró en una crisis aguda a fines de 1964, tanto por diferencias internas en torno al espíritu propio del movimiento como por el impacto que ejerció la propuesta pastoral del Concilio Vaticano II y el rechazo de la Acción Católica, que percibía que se trataba de una propuesta que le era ajena. Los cimientos de la movilización, ya débiles, se destruyeron casi en su totalidad durante los acontecimientos de 1968. Sólo sobrevivieron a la crisis los Centros Culturales que, “providencialmente” o como una respuesta a las condiciones de 1965, se habían fundado tanto en Milán (Centro Cultural Charles Péguy) como en otras ciudades italianas.

Estos centros constituyeron el espacio de reflexión y encuentro de los jóvenes y adultos que fundamentaron y maduraron una propuesta cristiano-católica que, vinculada a la experiencia y el espíritu original de Juventud Estudiantil, señalaba cambios y rupturas sustanciales. En particular, la creación del *Gruppo adulto* que fue el antecedente de la Asociación Eclesial Privada Universal denominada *Memores Domini*, que es el espacio del movimiento para aquellos “a quienes el Señor ha llamado a dedicarse a Él a través de una particular observancia de la virginidad, la pobreza y la obediencia”.^[17]

En la década de los setenta surgió la Fraternidad Comunión y Liberación^[18] como un movimiento eclesial de “gente que quiere vivir la Iglesia” y ser fermento en la sociedad de su tiempo; con una estructura organizativa y puntos de referen-

cia propios y una metodología del ser cristiano que se ofrecía como “válida para cualquier tipo de experiencia eclesial”. Como dijera su fundador,

el movimiento se planteó desde el principio (Juventud Estudiantil) como un factor de revitalización de la vida cristiana en general, y ahora (como Comunión y Liberación) también continúa planeándose en estos términos. Se especifica, asumiendo un nombre propio y un propio rostro, solamente en la medida en que la forma de vida cristiana que propone no es reconocida y acogida, en todo o en parte, por las realidades de Iglesia que encuentran sus militantes y en las que participan.[19]

La búsqueda de respuestas de la Iglesia y de los seglares a las condiciones que imponía la vida y la cultura cada vez más secular de la sociedad contemporánea también propició el surgimiento de iniciativas —movimientos— que buscaban mayor profundización de la vida cristiana de los laicos. Entre ellos, son de mencionar las Semanas Católicas, las Jornadas de Vida Cristiana, los Cursillos de Cristiandad y el Movimiento por un Mundo Mejor. Mención especial ameritarían la rama laical del Movimiento de los Focolares y, en fechas más recientes, el Movimiento Carismático Católico.[20] Se puede decir que, desde 1940, el número de las asociaciones y movimientos cristianos locales, nacionales e internacionales, era equiparable con la proliferación de las experiencias religiosas que los animaron.

No obstante, las dos agrupaciones de laicos más consolidadas en la actualidad y las más representativas de las nuevas formas de adecuación de la catolicidad al mundo contemporáneo, y las más coincidentes con el espíritu de Juan Pablo II, son el movimiento Comunión y Liberación y la Prelatura Opus Dei. Estos organismos, que nacieron en diferentes circunstancias históricas y con carismas[21] y fines divergentes, se encuentran en todo el mundo y, por supuesto, en México. Cada uno de ellos, por lo novedoso de sus postulados funcionales, merece un estudio concienzudo que desentrañe el sustrato político y eclesial que les dio vida, explique la fuerza intrínseca del carisma que impulsó, y sigue impulsando, su expansión social y, especialmente, mida el impacto que están

teniendo en las realidades temporales —seculares— contemporáneas.

Tal investigación, necesaria y urgente tanto para la Iglesia como para el mundo secular, todavía se encuentra en la fase de formulación del proyecto. De tal manera que este ensayo, todavía preliminar por tratarse de un análisis basado en información bibliográfica institucional y en algunas entrevistas, sólo pretende ofrecer algunas hipótesis sobre las grandes líneas interpretativas mencionadas.

Es bueno señalar que el trabajo todavía por realizar —como son la revisión de los archivos centrales o generales del Opus Dei y Comunión y Liberación y la aplicación de entrevistas dirigidas a sus miembros, en los diferentes niveles de responsabilidad institucional, y a los individuos que, a través del apostolado y las obras culturales y religiosas que llevan a cabo los movimientos, se han visto influidos por ellos— permitirá realizar una aportación significativa y superar, en el caso del Opus Dei, la limitante informativa que se enfrenta, la cual tiende a desviar los análisis.

Sabido es que las publicaciones oficiales de la Prelatura del Opus Dei son uniformadas, de manera independiente al lugar de producción y al objetivo del documento que se emita. De esta manera, aun cuando se consulte una bibliografía extensa, el conocimiento que puede adquirirse siempre es limitado, o para expresarlo en otras palabras, siempre corresponde a la visión que la Prelatura desea dar de su misión, sus obras, su apostolado. Esta uniformidad orilla a estimar que “en el Opus Dei se está ocultando constantemente la verdad”.

[22]

Por otro lado, existe una bibliografía crítica importante, pero de escaso valor analítico, porque se trata de obras escritas por miembros del Opus Dei que han dejado la institución

y, por ello, se encuentran preñadas de resentimiento. En esta materia, la reflexión de Rafael Gómez Pérez es ilustrativa:

Sobre el Opus Dei existen estudios de calidad, muchos de ellos jurídicos. Hay también numerosas biografías del Fundador [...]. Los que han escrito alguna vez reuniendo fabulaciones denigratorias sobre el Opus Dei han acusado a veces a la institución [...] de autoconcederse demasiada importancia [...]. ¿Hay que contar también los chismes? Porque es sabido que, sobre el Opus Dei, como sobre cualquier institución que está viva y funciona, existe una interminable colección de habladurías, verdades a medias, acusaciones injustas y calumnias. Es muy notable cómo la literatura sobre el Opus Dei se puede dividir, casi a la perfección, en dos grupos: obras que dicen lo que es el Opus Dei sin detenerse mucho en mencionar las acusaciones en contra; y obras que atacan al Opus Dei sin ni siquiera concederle la más mínima cualidad.[23]

Pese a las limitaciones informativas y la dificultad para sintetizar el carisma y el apostolado de estos dos movimientos, porque no obstante sus similitudes sostienen diferencias sustanciales, este ensayo constituye un acercamiento que puede esclarecer las formas apostólicas seguidas hoy día por la Iglesia católica para resolver la crisis del kerigma católico. En una palabra, para adecuarse a los “nuevos tiempos”.

En ese propósito se inscriben los empeños de los pontífices León XIII y los dos Píos, XI y XII, por dar un nuevo estatuto jurídico, si así puede decirse, a la misión del laico en la Iglesia. No obstante, se puede afirmar que el pontificado de Pío XII en esa materia, la misión del laico en la Iglesia, significó un salto cualitativo de la vida eclesial. Salto que alcanzó su expresión más perfecta en la *Constitución Lumen Gentium*, núm. 31, *Gaudium et Spes*, núm. 43, y en el decreto *Apostolatu Laicorum* (más conocido como *Apostolicam Actuositatem*), núm. 7 del Concilio Vaticano II.[24]

De esta manera, en este texto se pretende hacer un seguimiento del carisma —espíritu propio— del Opus Dei y de Comunión y Liberación. Cabe aclarar que por tratarse de una asociación después reconocida como Prelatura personal, en el caso del Opus Dei, y de un movimiento después reconocido como Fraternidad, en el de Comunión y Liberación, de índole internacional, sus principios institucionales y sus formas de inserción en la vida pública no varían al establecerse

en México. Por esta razón, intento transcribir el espíritu de estas dos agrupaciones católicas, tal y como ellas lo entienden y definen, y dar cuenta, breve y concisa, sobre sus trabajos apostólicos en México.^[25]

El Opus Dei

Bajo el renacimiento de la espiritualidad seglar surgió un nuevo carisma eclesial, propuesto por el sacerdote Josemaría Escrivá de Balaguer, quien, según la versión oficial de la institución que él fundó, el Opus Dei, desde 1928 consideró la importancia de ofrecer:

un nuevo camino de santificación en medio del mundo, a través del ejercicio del trabajo profesional ordinario y en cumplimiento de los propios deberes personales, familiares y sociales, siendo así fermento de intensa vida cristiana en todos los ambientes.^[26]

La definición jurídica del Opus Dei en la vida eclesial se fue aclarando con el correr del tiempo, tal y como sucede con toda agrupación religiosa que aspira a obtener reconocimiento pontificio. Aun cuando la fecha de iniciación de la Obra de Dios en España, 1917, 1928 o 1930, es puesta en duda por algunos autores,^[27] puesto que refiere, respectivamente, los primeros impulsos fundacionales de Escrivá de Balaguer, los años en que se agruparon los “fieles de primera hora”, o la década de los treinta, cuando se abrió la primera residencia de estudiantes en Madrid (en 1935), puede aceptarse que en los años cuarenta ya se reconocía la existencia de un carisma diferente en la Iglesia. Tan es así que la obra fue aceptada, el 19 de marzo de 1941, por el arzobispo de Madrid-Alcalá, monseñor Elopoldo Eijo y Garay, como una Pía Unión de ámbito diocesano.^[28]

Dos años más tarde, el 14 de febrero de 1943, se fundó la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz, “inseparablemente unida al Opus Dei”, y el 16 de junio de 1950 fue aprobada de-

finitivamente por la Santa Sede como un Instituto Secular, que era el marco jurídico creado por Pío XII el 2 de febrero de 1947. La fórmula que establecía la *Constitución Apostólica “Provida Mater Ecclesia”, Sobre los Institutos Seculares y los Estados Canónicos de Perfección Cristiana*,^[29] no satisfacía las aspiraciones del fundador del Opus Dei, puesto que no se valoraba suficientemente el carácter laico de la organización,^[30] ni se concedía la estructura jurídica que él deseaba, la de la Prelatura *nullius*. Aspiración que se había conformado desde la década de los cuarenta cuando realizó un estudio sobre *La abadesa de las Huelgas*, un caso “extraordinario de jurisdicción cuasiepiscopal por parte de la abadesa del famoso monasterio burgalés”. Obra que fue publicada por primera vez en 1944.^[31]

En realidad, el espíritu de los institutos seculares, que regulaban las asociaciones de perfección cristiana sin votos públicos y sin vida comunitaria, se fundaba en la experiencia de la vida religiosa y no en el carácter peculiar de la actividad del laico. También es cierto que, hasta ese año de 1947, la Iglesia reconocía la vida de perfección, en las órdenes de votos solemnes y las congregaciones religiosas, de votos simples, que es una clase “intermedia entre los clérigos y los seculares, y que puede ser común tanto a los unos como a los otros”. También existían, bajo la *Constitución “Conditae a Christo”*, emitida por León XIII el 8 de diciembre de 1900, las “congregaciones de votos simples y las Asociaciones al modo de religiosos, o sea, sociedades en comunidad sin votos”.

Por otra parte, en el decreto *Ecclesia Catholica* del 11 de agosto de 1889, León XIII aprobada estas nuevas vías, que no eran ni Órdenes de votos solemnes ni Congregaciones Religiosas de votos simples. Eran, decía, píos sodalicios que si consideraban la emisión de votos (pobreza, castidad y obediencia), se distinguían por ser privados y por ser aceptados

por el superior inmediato en nombre de la Iglesia. Estas nuevas expresiones religiosas seguían conservando los principales distintivos de la vida consagrada o de las órdenes religiosas: la emisión de votos. Por esa razón, Pío XII asentaba en *Provida Mater Ecclesia*, que la Iglesia, cada vez con mayor rigor,

quiso reconocer este estado canónico de perfección únicamente en las sociedades por ella erigidas y ordenadas (es decir, en las Órdenes Religiosas de votos solemnes), cuya forma y disposición general hubiera ella aprobado con su magisterio después de maduro y lento examen, y cuya institución y estatutos, en cada caso particular, no sólo los hubiera discutido una y otra vez doctrinalmente y en abstracto, sino que los hubiera experimentado de hecho y en la práctica.

Las asociaciones de perfección sin vida de comunidad no habían sido reconocidas, hasta 1947, pese a que “se habían multiplicado silenciosamente”. Según Pío XII, existía un gran número

de almas selectas que no solamente arden en el deseo de la perfección individual, sino que permaneciendo en el mundo por una vocación especial de Dios, pueden encontrar óptimas y nuevas formas de asociación, cuidadosamente acomodadas a las necesidades de los tiempos, que les permitan llevar una vida magníficamente adaptada a la adquisición de la perfección cristiana.^[32]

Sistema de vida cristiana que si bien permitía el ejercicio del apostolado en “lugares, tiempos y circunstancias prohibidas o inaccesibles para los sacerdotes y religiosos”, también ponía en riesgo la santidad de sus integrantes que, sin la ayuda del hábito religioso y sin la vigilancia de los ordinarios, quedaban expuestos.

Como respuesta a esas nuevas experiencias, en 1947 surgieron los Institutos Seculares como un compromiso de vida eclesial que se realizaría en “el siglo”, es decir, en la realidad temporal. No se trataba de las organizaciones católicas de laicos que buscaban la perfección cristiana de todos los bautizados. Se trataba de aquellas asociaciones que, según registró el P. J. Bonduelle, O. P. en *La Vie Spirituelle*, sin admitir los tres votos públicos (pobreza, castidad y obediencia), imponían la práctica de los consejos evangélicos^[33] y, sin imponer a todos sus miembros la vida común, “admitían una nueva clase de laicado dentro de la jerarquía de las formas de vida canónica-

mente reconocidas bajo las regulaciones y la guía de la Sagrada Congregación de Religiosos”.

A un año de constituidos los Institutos Seculares, 15 asociaciones habían sido canónicamente aceptadas como tales. Entre ellas se destacaban “Las Misioneras del Reino de Cristo, con sus 6 500 miembros, constituyendo así el mayor de los institutos aprobados”, y el Opus Dei, fundado en España en 1928, que fue aceptado como un carisma eclesial que pretendía “impregnar las profesiones: leyes, medicina, educación, servicio civil, etc., con los principios cristianos”.

Escrivá de Balaguer consideraba que el marco jurídico de los Institutos Seculares era insuficiente para englobar el carisma —espíritu propio— del Opus Dei que, en su expresión, era vivir la perfección cristiana sin cambiar de estado.^[34] Por otra parte, resaltaba que “al Opus Dei no le interesan ni votos ni promesas ni forma alguna de consagración para sus socios, diversa de la consagración que ya todos recibieron con el Bautismo”,^[35] posición que lo separaba radicalmente de la experiencia de la vida religiosa. Así, pugnaba por el reconocimiento de la autonomía e independencia del apostolado laico que realizaba la asociación que él encabezaba, derecho que reconocía era propio de todos los bautizados. Por esa razón, en 1962 pidió a la Santa Sede, informa Juan Pablo II, “con humilde y confiada súplica que teniendo presente la naturaleza teológica y genuina de la Institución, y con vista a su mayor eficacia apostólica, le fuese concedida una configuración eclesial adecuada”.^[36] En 1962, Escrivá de Balaguer, se informa en *Pliego*,

presentó a la Santa Sede un proyecto de convertir a la Obra en Prelatura “nullius” que, de acuerdo con el canon 319/2 del Código Canónico vigente, se regiría por un derecho singular que, según el padre Escrivá, podría ser el mismo “derecho peculiar” del Opus con las imprescindibles acomodaciones. Pero el indicado canon se refería a diócesis territoriales y, a pesar del apoyo del cardenal protector de la Obra, Pedro Ciriaci, la petición del fundador fue rechazada por Juan XXIII, alegando que presentaba “dificultades insuperables”.^[37]

Esta misma petición se presentó a Paulo VI en 1964, quien respondió que había que esperar las resoluciones que tomara el Concilio Vaticano II. Posteriormente, Álvaro del Portillo, sucesor de Escrivá de Balaguer, presentó la documentación que había elaborado el Opus Dei de acuerdo con el *Motu Proprio Ecclesiae Sanctae*, que normaba la aplicación de las disposiciones conciliares. El 15 de noviembre de 1978, el cardenal secretario de Estado, Jean Villot, le comunicó a don Álvaro del Portillo que Juan Pablo II consideraba “una inaplazable necesidad el que se resolviera la cuestión de la sistematización jurídica del Opus Dei”.

Finalmente, el 23 de abril de 1979, don Álvaro del Portillo envió al cardenal Sebastiano Baggio, simpatizante de la sociedad,^[38] un amplio informe de 12 folios titulado “Transformación del Opus Dei en Prelatura personal”. En dicho informe se asentaba que

tanto jurídicamente como de hecho el Opus es una “realidad social existente en la Iglesia desde hace más de 50 años” que constituye “una unidad pastoral orgánica e indivisible” compuesta por sacerdotes y laicos que participan del mismo espíritu y vocación, unidos bajo el mismo régimen, formación y disciplina [...]. No es una forma de vida religiosa [...]. Por su estructura y organización nada tiene que ver con las Pías Uniones [...] el Opus es un fenómeno pastoral totalmente nuevo en la Iglesia y sólo parangonable con las primeras comunidades cristianas.^[39]

Dos meses más tarde, el 2 de junio de 1979, Álvaro del Portillo aclaraba que los socios del Opus Dei serían los fieles de la prelatura, su propio pueblo, pero que sería de carácter personal, no territorial. Como antecedentes de prelaturas personales estaba la Misión de Francia y la castrense. No obstante, aplicada al Opus Dei, el carácter “personal” de la prelatura significaba la independencia de la estructura territorial de la Iglesia católica. De esta manera, la petición, informa *Pliego*, causó cierto desasosiego en determinados sectores —y algunos muy elevados—,

ante la posible inminencia de la tal prelatura personal a favor del Opus Dei, porque, según ellos, supondría una especie de diócesis difuminada, universal, paralela e incontrolable, que no iba a suponer precisamente un beneficio apostólico ni pastoral [...] hay quien se atreve a suponer (todo son suposiciones) que significaría un capítulo más en el clima de involución que se respira hoy en la Iglesia.

^[40]

Según la versión oficial de la institución, desde 1962 se buscaba dar al Opus Dei

la forma jurídica definitiva adecuada a su carisma fundacional y a su realidad social [...] concluyeron estos trabajos el 28 de noviembre de 1982, fecha en la que Su Santidad Juan Pablo II erigió el Opus Dei en Prelatura personal, tal como había deseado muchos años atrás Mons. Escrivá de Balaguer. La situación jurídica (actual) del Opus Dei es, en síntesis, la de una Prelatura personal de ámbito universal, dotada de Estatutos propios y con sede central en Roma.^[41]

La fórmula de la prelatura había sido anunciada en el Concilio Vaticano II, y su posible funcionamiento fue definido por el papa Paulo VI el 6 de agosto de 1966 en el *Motu Proprio Ecclesiae Sanctae*. En su visión, las prelaturas personales se creaban “para la realización de peculiares tareas pastorales en favor de regiones o grupos sociales necesitados de ayuda”. Más de diez años antes de la muerte de Escrivá de Balaguer, acaecida el 26 de junio de 1975, parecía claro que la figura de la Prelatura era la que más se adecuaba al Opus Dei.

La Constitución Apostólica Ut sit, de Juan Pablo II, del 28 de noviembre de 1982,^[42] erigió al Opus Dei en prelatura personal de ámbito internacional, con el nombre de la Santa Cruz y Opus Dei o, en forma abreviada, Opus Dei. El periódico de Madrid *El País*, en su edición del 28 de noviembre de 1982, registró los temores que se tenían en la década de los setenta:

Las reticencias que los obispos han mostrado ante la decisión de crear esta *prelatura personal* parecen responder a la sospecha de que el Opus Dei —y quizá otras instituciones, como la italiana Comunión y Liberación— podría convertirse en una especie de comando de acción directa de las decisiones vaticanas, sorteando o ignorando en algunos casos la opinión de la jerarquía episcopal. Los defensores de la decisión del papa argumentan, sin embargo, que la Iglesia tendrá en adelante un mecanismo de actuación más acorde con las necesidades de los tiempos que corren, y especialmente dócil y dúctil a la voluntad del Vaticano.

Aun cuando la prelatura personal Opus Dei ha comunicado que la nueva figura jurídica no supone mayor independencia de los obispos, es un hecho que le otorga una gran libertad en la Iglesia. Lejos de depender de la estructura jerárquica de las Iglesias particulares o nacionales, el Opus Dei, como dijera su prelado, monseñor Álvaro del Portillo, en una

entrevista en *Corriere della Sera*, Milán, el 7 de diciembre de 1985,

es una estructura jerárquica de la Iglesia, que reúne sacerdotes y laicos bajo la jurisdicción de un Prelado, para llevar a cabo un determinado fin apostólico entre los cristianos corrientes que viven en medio del mundo, enseñando a transformar el trabajo en oración, en ocasión de un encuentro con Dios.^[43]

Actualmente el Opus Dei se encuentra difundido en 80 países y sus socios son más de 75 000, de los cuales “más de las tres cuartas partes son personas casadas que viven naturalmente en sus casas”.^[44] Según la información proporcionada con motivo de la solemne beatificación de Josemaría Escrivá de Balaguer, el 17 de mayo de 1992, 74 508 de sus socios son laicos y 1 348 sacerdotes. Los socios, numerarios —viven el celibato, se dedican tiempo completo al apostolado propio de la prelatura y radican en comunidad—, los agregados —los que viven el celibato, pero que por circunstancias especiales no hacen vida de comunidad—, y los supernumerarios —aquellos que sin dejar su estado viven la vocación del Opus Dei— proceden de diferentes estratos sociales y estados de vida, y se dedican a diversas actividades productivas. Bajo esa concepción, Escrivá de Balaguer sostenía:

El espíritu del Opus Dei, en efecto, tiene como característica esencial el hecho de no sacar a nadie de su sitio —*unusquisque, in qua vocatione vocatus est, in ea permaneat* (1 Cor. 7:20)—, sino que lleva a que cada uno cumpla las tareas y deberes de su propio estado, de su misión en la Iglesia y en la sociedad civil, con la mayor perfección posible.^[45]

Por este principio, y por contar con profesionistas, políticos, intelectuales e industriales que ocupan puestos directivos importantes en los países en que desarrolla su labor apostólica, se ha difundido la idea de que el Opus Dei es una institución de tipo elitista con fuerte influencia en la vida nacional, que no favorece el ascenso social de sus agremiados menos favorecidos por la fortuna y la educación ni se preocupa por extender su mensaje entre los más pobres. Por esa crítica, constante y pertinaz, el Opus Dei se ve obligado a aclarar oficialmente

que no está destinado a una élite, ni podría estarlo, ya que el núcleo central de su mensaje —la santificación del trabajo profesional ordinario— se dirige a todo el que está seriamente empeñado en un trabajo humano honrado. Por consiguiente, no practica en su labor apostólica discriminación alguna: está abierto y trabaja con personas de todas las condiciones sociales.[46]

Esta idea, o principio, había sido establecido por el fundador de la Obra de Dios, quien reconocía que sí ejercían una fuerte influencia social:

Lo indica la simple consideración de esta realidad sociológica: a nuestra asociación pertenecen personas de todas las condiciones sociales, profesiones, edades y estados de vida: mujeres y hombres, clérigos y laicos, viejos y jóvenes, célibes y casados, universitarios, obreros, campesinos, empleados, personas que ejercen profesiones liberales o que trabajan en instituciones oficiales [...]. ¿Ha pensado en el poder de irradiación cristiana que representa una gama tan amplia y tan variada de personas, sobre todo si se cuentan por decenas de millares y están animadas de un mismo espíritu apostólico: santificar su profesión u oficio —en cualquier ambiente social en que se muevan—, santificarse en ese trabajo y santificar con ese trabajo?[47]

A través de ese ejército de hombres y mujeres que cuentan con “un mismo espíritu apostólico” y de las “obras corporativas de apostolado” (residencias de estudiantes, casas de retiro, universidades, centros de formación obrera y campesina, institutos, colegios, escuelas), el Opus Dei influye en la emisión de políticas públicas y en la conformación de una mentalidad cristiana, individual y social, de manera independiente de la forma como esta mentalidad pueda ser calificada. Como registra la revista madrileña *Área Crítica*,

en realidad el Opus Dei no es una organización excesivamente importante si atendemos exclusivamente al número de socios. Los salesianos, por ejemplo, son 100 000 miembros y se les “oye mucho menos”. Pero la incidencia real del Opus Dei no está en la cantidad, sino en la “calidad” de sus socios, reclutados especialmente en la clase dirigente.[48]

También es cierto que, por ser una sociedad de laicos que conservan su posición social y su estado de vida, por carecer de un distintivo y por no dedicarse a actividades confesionales (a nivel personal), generalmente se desconoce la filiación a la sociedad. Aspecto que ha contribuido a conformar la opinión de que se trata de una sociedad “secreta” que sigue sus propios ritos. Bajo esa concepción, se considera que el carisma del Opus Dei se aleja de los principios cristianos católicos. Esa concepción se refuerza por la circunstancia de que la formación espiritual de los socios descansa casi exclusiva-

mente en los sacerdotes incardinados a la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz.

Al lado de la opinión crítica que concibe al Opus Dei como una sociedad secreta, alejada de los principios cristianos, se forman otras apreciaciones que hacen énfasis en el “dolo” con que la institución promueve la filiación, la permanencia y la salida de los socios. Aunque sólo se conocen casos aislados, lo cual impide hablar de tendencias, se puede formular una hipótesis: la institución no se compromete hasta las últimas consecuencias con sus socios numerarios, en especial con las mujeres, como sí lo hacen las Congregaciones Religiosas. De esta manera, presionados a salir en contra de su voluntad, después de años de vida consagrada al servicio de la institución, sin recursos, los ex socios del Opus Dei suelen ser personas destruidas en su ser individual y social. Estas condiciones explican, en cierta medida, el resentimiento acumulado en la bibliografía crítica sobre la institución y algunas de las denuncias más comunes: no es una institución cristiana, porque si lo fuera, cuidaría más la condición humana de sus socios. Es una secta secreta que persigue y acosa a sus socios hasta sus últimas consecuencias. Los críticos más benignos la definen como una organización que reproduce prácticas de control espiritual y principios teológicos tipificados como conservadores.

El Opus Dei se introdujo en México en 1946. Desde entonces, la obra se ha expandido socialmente, tanto en número de afiliados como en la diversidad de obras apostólicas corporativas. También ejerce fuerte influencia en los medios políticos, económicos y culturales del país a través de sus agremiados y de sus obras directas. En ese tenor, el Opus Dei atiende de manera especial: la educación y la cultura, la administración y control —directivo— de los empresarios, la penetración de las estructuras de poder gubernamental, la difusión

de su ideología (carisma) a través de medios editoriales. Poco se sabe de la labor pastoral de los sacerdotes del Opus Dei, los incardinados a la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz,^[49] posiblemente porque se dedican con mayor énfasis a la formación de sus propios socios. No obstante, administran los servicios parroquiales de la iglesia de la Santa Veracruz desde 1965.

En el campo de la educación, ha concentrado su interés en la pequeña y gran burguesía, aun cuando también se ocupe de campesinos y obreros. Entre los centros educativos dedicados a la atención de la élite mexicana pueden mencionarse el Albatros, la Escuela Mexicana de Turismo y la Universidad Panamericana. Parte importante de este propósito educativo se realiza en las residencias universitarias. Entre ellas, la Residencia Universitaria Panamericana para hombres (RUP) y la Residencia Universitaria Latinoamericana para mujeres (RUL). También la Escuela Superior de Administración de Instituciones (ESDAI).

Entre los centros de capacitación profesional para obreros, se encuentra Jarales en Guadalajara, y para campesinos el Centro Agropecuario Experimental del Peñón, situado en la hacienda de Montefalco, en el estado de Morelos, donada por la familia García Pimentel en 1951, que es el centro agropecuario más antiguo del Opus Dei en América Latina. En esta hacienda existen además dos casas de retiro, la vieja iglesia, una posada-albergue, una escuela secundaria y una escuela femenina de economía doméstica.^[50] Otra de las obras más difundidas por el Opus Dei es el Instituto Panamericano de Alta Dirección de Empresas, IPADE, reconocido por la seriedad de los cursos que imparte y por reunir a la élite empresarial de México.

Como proyectos surgidos por petición expresa de las diócesis se encuentra la atención de La ciudad de los niños, en

Monterrey, N. L., y la administración de dispensarios y centros asistenciales como Toxi, en una zona deprimida de la comunidad mazahua del Estado de México.

En suma, el Opus Dei es una asociación laica de bautizados, jurídicamente constituida como una prelatura personal que se rige por sus propias reglas y principios. Su novedad, en el mundo secular y el eclesiástico, se concentra en la posición de sostener que la santidad y el apostolado se pueden realizar desde el estado de vida que cada quien tiene en la vida social.

Puede postularse como hipótesis a comprobar que su éxito, innegable si se mide por el crecimiento del número de socios y la diversidad de sus obras corporativas —apostólicas—, descansa en esa atención preferente que otorga al laico en su vida cotidiana, en el control rígido que ejerce sobre la vida de sus afiliados y en la circunstancia fortuita de contar con socios “adecuadamente” situados en posiciones claves de la vida religiosa, social, cultural, política, económica y financiera. La experiencia del Opus Dei demuestra que el papa León XIII propuso una estrategia adecuada cuando recomendaba, en la encíclica *Sapientiae Christianae*, estimular el ascenso a los puestos civiles “de las personas de probidad conocida y que se espera sean útiles a la Iglesia”.

El movimiento Comunión y Liberación

En la década de los años cincuenta, tanto en Italia como en el resto del mundo las vocaciones religiosas proliferaban, situación que se tomaba como un signo “inequívoco” del arraigo social de la cultura cristiana y de la influencia que ejercía la Iglesia en la vida pública.^[51] No obstante, las doctrinas sociales y filosóficas que tendían a negar las prácticas cristianas

por considerarlas obsoletas, según el grado de desarrollo alcanzado por la humanidad, se habían arraigado socialmente.

También había muestras tangibles del embate de la secularización y del surgimiento de nuevas religiones y de nuevas expresiones religiosas que buscaban dar un sentido, nuevo y diferente, a la vida humana: parecía evidente que “el cristianismo ya no tenía nada que ver con los intereses, las problemáticas y los deseos de la nueva generación”.^[52] Justamente, “la tentativa a partir de la cual se desarrollaría después Comunión y Liberación”, en palabras de su fundador, monseñor Luigi Giussani,

partió precisamente de la constatación de que el hecho cristiano y eclesial no era ya para nada una realidad popular, no era ya un acontecimiento para la gente, sino solamente un conjunto abstracto de preceptos y prácticas rituales.^[53]

Este estado de cosas, “que era ya claro y evidente” en el ambiente estudiantil de Milán, inspiró a monseñor Luigi Giussani a proponer una experiencia de vida eclesial, juvenil y cultural que centrara su atención en la esencia del cristianismo desde sus orígenes: el anuncio de Cristo, como “centro de toda la vida del hombre y de la historia” y en la implantación de las prácticas propias de las primeras comunidades cristianas: la vida en comunidad, como signo y testimonio de la presencia de Cristo “como catalizador de los valores humanos”, y su inevitable carácter misionero.

¿Qué es, entonces, la esencia del hecho cristiano? Es el anuncio de Cristo: éste es el centro de toda la vida del hombre y de la historia. Y esto se vive juntándose, viviendo una vida de comunidad, porque Cristo prosigue en la historia dentro del signo de la gran comunidad que es la Iglesia, respecto al cual las comunidades particulares son como la mano que acaricia, que no es la persona, que al mismo tiempo es la persona en la concreción de su gesto.^[54]

Durante los primeros años, los de Juventud Estudiantil, de 1954 a 1964, la movilización para “anunciar a Cristo” resaltaba la importancia de luchar por la libertad de educación —abolir el predominio del Estado— a fin de otorgar un espacio de diálogo y reflexión al cristianismo como una expresión cultural que era tan válida como las otras corrientes que se expresaban en los planteles de enseñanza en sus diversos ni-

veles. Se trataba de integrar una propuesta alternativa, basada en la experiencia personal y en su contrastación con los otros, a la cultura dominante en ese entonces en Italia, “iluminista-liberal”.

La fórmula pronto trascendió los límites de la organización en que había nacido y las fronteras ciudadanas de Milán: se convirtió en una movilización de masas que estaba presente en otras ciudades italianas y, en 1962, realizó su primera incursión misionera en Brasil, actividad que era sostenida con las contribuciones de los militantes de Juventud Estudiantil. La rápida difusión de este movimiento de juventudes en la década previa a la realización del Concilio Vaticano II encuentra su explicación en varios motivos. Entre ellos son de mencionar:

a) La identificación de que se trataba de un movimiento cristiano y eclesial —estaba inscrito en la Acción Católica— que tenía la novedad de constituir una propuesta cultural católica alternativa a la cultura secular y liberal dominante en Italia.

b) La metodología seguida de confrontar la realidad circundante con la situación personal, teniendo como asiento la unidad de todos en comunidad, la autoridad de los adultos y las autoridades eclesiásticas. Fórmula que tenía, reconoce don Luigi Giussani, un “efecto psicoterapéutico”. Pero, ante todo, las asambleas —reuniones— constituían “un anuncio lleno de positividad y que estimulaba al compromiso”.

c) El énfasis en una formación espiritual recia, ilustrada y vivencial: la oración, la vida sacramental, la lectura de pensadores cristianos y la exigencia de ser solidarios, ayuda mutua, con las responsabilidades y situaciones propias de la vida cotidiana, y con las necesidades de los más desprotegidos. Se trataba de una oferta que, al tomar la vida entera de los jóve-

nes, estimulaba su creatividad y su compromiso y solidaridad cristiana con el hombre.

d) La postura, novedosa entonces, de constituir un movimiento mixto, que preconizaba la igualdad de circunstancias del llamado, a hombres y mujeres, a construir una conciencia nueva. En palabras de su fundador,

la novedad más sensacional de este asunto ha sido, en todo caso, la idea de que una comunidad cristiana, precisamente porque trata de vivir la fe y construir su eclesialidad, a la larga no puede dejar de comunicar el impulso eclesial y la experiencia que le caracterizan más allá del propio país, colaborando directamente al sostenimiento de una Iglesia menesterosa, o ayudando a los misioneros en zonas donde todavía no ha llegado el Evangelio.^[55]

En 1964, aun cuando constituía una propuesta eclesial y cultural diferente, Juventud Estudiantil seguía estando enmarcada en los llamados movimientos de ambiente que encabeza la Acción Católica. Tan es así que, en medio de la crisis que se experimentó en 1965, misma que se prolonga hasta 1969, el cardenal Colombo, arzobispo de Milán, reconoció esta experiencia eclesial como “un movimiento misionero de ambiente de las dos ramas juveniles de la acción católica”, en septiembre de 1965.^[56]

La crisis de Juventud Estudiantil, que permitió el surgimiento de Comunión y Liberación, se inició en 1965 cuando Luigi Giussani dejó la dirección del movimiento en manos de sus líderes juveniles, por presiones eclesiásticas internas,^[57] momento que coincide con la conclusión del Concilio Vaticano II que, sabido es, revolucionó la misión pastoral de la Iglesia en el mundo al demandar mayor compromiso con las realidades temporales. Los líderes juveniles no se sustrajeron al influjo de las nuevas corrientes. De esa manera, en correspondencia con las posturas pastorales posconciliares, tendieron a resaltar el compromiso social y moral con la realidad de su tiempo, que había sido una de las matrices fundacionales de la movilización desde sus orígenes, y a desplazar la vertiente espiritual y pedagógica que hacía énfasis en la unidad de los bautizados entre sí, con los pastores y con Cristo.

La crisis de Juventud Estudiantil encontró su punto más crítico en 1968, cuando en América Latina se concluyeron los trabajos de adecuación de las conclusiones del Concilio Vaticano II al continente, realizados por la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, Colombia, que resaltó el compromiso de la Iglesia con los más pobres, y en el momento en que la Teología de la Liberación, formulada por el jesuita peruano Gustavo Gutiérrez, ganaba adeptos en Latinoamérica.

La opción de la Iglesia Latinoamericana por los más pobres coincidió en el tiempo con la revolución que iniciaron los jóvenes, de todas las tendencias y corrientes, en 1968. Movimiento que tuvo su origen en el otoño de 1967 en la Universidad Católica de Milán, la ciudad sede de Juventud Estudiantil.

La salida del grupo de Juventud Estudiantil radicado en Brasil, el primero en dejar el movimiento porque privilegiaron —radicalizaron— su compromiso social con los pobres, y más tarde, la de los jóvenes que se sumaron a las primeras protestas de los estudiantes de la Universidad Católica de Milán y después a las del 68, más que como católicos integrantes de un movimiento singular que pretendía la revitalización de la vida cristiana, como parte misma de la oposición juvenil a las estructuras sociales dominantes, autoritarias, no solamente mermó el número de los militantes en más de 50%, sino que minó las bases de la organización y los principios filosófico-pedagógicos que sostenían el movimiento.

La crisis de Juventud Estudiantil manifestó la compenetración del movimiento con la vida cotidiana de sus militantes y puso en evidencia, de manera nítida, el gran dilema que viven en nuestros días los católicos comprometidos con las realidades temporales: si llevan hasta sus últimas consecuencias el compromiso cristiano de luchar por la libertad y dignidad

humana, se introducen inevitablemente en el campo de la política y la acción cívica de carácter secular, y sus principios religiosos, los mismos que los impulsan a radicalizar su compromiso ético-social, pasan a un segundo plano.

En consecuencia, pareciera que los movimientos católicos que desean preservarse como tales se ven obligados a privilegiar los vínculos espirituales y la estructura organizacional que sostiene a sus militantes. Así, la dimensión social, si existe, se realiza en función de los fines de la organización a través de los medios de que dispone. Posición que implica, se quiera o no, un alejamiento de las realidades temporales.

No obstante, Amedeo Orlandini Zanni y Bruno Gelati, integrantes de una comunidad de *Memores Domini* situada en México, y con base en la experiencia de Juventud Estudiantil en 1968, consideran que la crisis no interviene tanto en el momento en que el cristiano se abre a los problemas sociales. En su opinión, la raíz de la crisis no sólo es anterior a la conciencia social, sino que se inserta en el campo de la identidad del cristiano, en el terreno de la fe:

El primer grupo que se reunió en torno a la propuesta de don Giussani hasta cierto punto se vio comprometido dentro del movimiento del 68. Y también ellos se plantearon el problema diciendo, ¿qué hay que hacer? Parecía que, en aquellos acontecimientos, el hecho de ser cristianos no fuera suficiente, como si Cristo no fuera suficiente, como si Cristo no fuera la respuesta de lo que el hombre necesita. Y no sólo estamos hablando de un sector de los hombres, “los espirituales”, sino de la humanidad. El hombre necesita a Cristo. En la medida en que este planteamiento no está claro, el cristiano relega a Cristo al nivel espiritual, y toda la realidad social, en la que se encuentra inmerso, la vive como una separación. La espiritualidad se esconde y la participación social se vive como si fuera una añadidura, como si fuera algo extraño a Cristo. Desde esa postura se pierde un poco la centralidad de Cristo, mas no de un Cristo espiritualizado, abstracto, sino de un Cristo vivo, que se concreta desde la experiencia cristiana. Al compartir el problema del hombre, el amor de Cristo se abre a los hombres, y está dispuesto a compartir cualquier situación.[58]

Esa experiencia, vivida en toda su complejidad por Juventud Estudiantil, puede reconocerse en las razones que motivaron la creación del Centro Charles Péguy de Milán, y los análogos que se fundaron en otras ciudades italianas, cuando, de manera providencial, se inició, en el año de 1965, la diáspora de las universidades y las instituciones católicas oficiales

—la Acción Católica—. Como dijera en su momento monseñor Luigi Giussani,

estos centros se plantearon como lugar de referencia y coordinación entre personas y grupos eclesiales a quienes los hechos estaban pidiendo que asumieran con claridad su propio rostro y que corrieran el riesgo de asumir su propia responsabilidad en el ámbito de la Iglesia de Dios dentro del mundo.[59]

Los centros, “puntos de referencia” de jóvenes y adultos, las instancias administrativas, por así decirlo, que sobrevivieron la crisis de Juventud Estudiantil, fueron el espacio fundacional de Comunión y Liberación. Para entonces, Luigi Giussani tenía claro

que la participación de los cristianos en la lucha por alcanzar una sociedad nueva, que no esté ya fundada en la división y el beneficio, no puede resolverse con la adhesión a organizaciones que, de hecho, dificultan la posibilidad de realizar esa experiencia, ni a formas de lucha política que tiendan a reproducir los mismos males cuya eliminación se proclama sin embargo como punto de mira.[60]

De esta manera, Comunión y Liberación se constituyó en una continuidad con los principios fundacionales de Juventud Estudiantil: la necesidad de vivir en comunión, la formación seria y concienzuda de sus militantes, la pedagogía de la confrontación como una realidad dialogal madura, el espíritu misionero. De manera particular se resaltó la tesis de fondo que les otorgaba su identidad eclesial: “el anuncio del hecho cristiano es la fuente originaria de la liberación”. Desde esta postura, todo intento de participación en las organizaciones civiles y políticas, aun cuando también persiguieran la transformación de la sociedad, se encontraban fuera del cometido del movimiento. Había que luchar por la transformación de la sociedad desde el ser cristiano y la vida eclesial. Por esta razón de ser en la Iglesia, Comunión y Liberación ha dialogado críticamente, polemizado, con la Teología de la Liberación, con los cristianos por el socialismo y con la doctrina marxista.

La diferencia que distingue a Comunión y Liberación de otras experiencias eclesiales y seculares radica en que, para ellos, la transformación de la sociedad o la construcción de una sociedad nueva no descansa en la acción programática ni

en la voluntad política de cambiar o de hacer que las cosas cambien, principio de donde surge la necesidad de los cristianos de tomar parte activa y actuante en los movimientos políticos y civiles de tipo secular. Comunión y Liberación se estructura, organiza, vive y se reproduce por la fe y la unidad bautismal:

Y esta unidad entre nosotros en el misterio de Cristo, que intentamos vivir por ser lo que somos, es lo que nos corrige en nuestra relación con el mundo y nos capacita para el compromiso por su liberación.[61]

De esta manera, ofrece una vía para “encontrar” a Jesús Cristo, ayer, hoy y siempre, desde el presente, y desde ese encuentro, que posibilita la unidad del misterio salvífico que se realiza con el bautismo, liberar a la sociedad y crear un espacio de expresión y reproducción del sentido religioso y de la vida en caridad. Esta dimensión del movimiento pronto se tradujo en una intervención social y política. En palabras de don Luigi Giussani:

No parezca extraño que, hablando de la caridad, nos hayamos ido acercando poco a poco a tesis y argumentos de naturaleza política. Desde un punto de vista cristiano es la caridad la que inspira y fundamenta la iniciativa y militancia política. Pues desde ese punto de vista, en efecto, el compromiso político coincide en su génesis con la voluntad de servir a los hermanos en toda la complejidad y las determinaciones de su vida: o sea, en el horizonte de la convivencia social tomado en su conjunto. [62]

Tales principios marcaron algunas experiencias de participación sociopolítica: en 1974 encabezaron la iniciativa del referendo para abrogar la ley que había legalizado el divorcio en Italia, e impulsaron el voto por la Democracia Cristiana,

en difíciles y solitarias campañas que, a pesar de todo, fueron suficientes para catalizar, bastante más allá de las propias fuerzas del movimiento, las energías de una buena parte de las masas católicas, que el asociacionismo oficial de la Iglesia [...] había dejado abandonadas.[63]

Si esta participación, no deseada pero ejecutada a petición expresa de la Conferencia Episcopal Italiana, tuvo el efecto positivo de recuperar la identidad católica en Italia, también provocó que el movimiento fuera identificado como una “gran estructura organizativa con gran eficacia a nivel político, y particularmente a nivel electoral”, y no como lo que es, esencialmente: una experiencia eclesial.

Pese a los factores negativos, que se tradujeron en atentados a las sedes de Comunión y Liberación, la intervención política puso al movimiento en la escena pública y, desde esa posición, atrajo la atención del papa Paulo VI, quien hasta entonces no había explicitado su simpatía al movimiento. [64] También provocó una mirada interna que permitió resurgir la esencialidad de su razón de ser: un movimiento eclesial. También clarificó las formas “permitidas” de la lucha política: el movimiento no coarta la participación política de sus militantes. Al contrario, tiende a apoyar sus iniciativas y a buscar que los que intervienen en la vida pública asuman su participación con responsabilidad, pero sin que implique “ninguna delegación por parte del movimiento”.

En todo caso, se trata de iniciativas que son apoyadas por Comunión y Liberación sin exigir que los individuos que se suman a las organizaciones que se conforman con fines políticos, sociales y culturales se adhieran al movimiento. En este tenor se apoyó la conformación del Movimiento Popular (*Movimento Popolare*), que defiende los valores populares y tradicionales de la sociedad italiana. Patrocinado por este movimiento, se organizó el Congreso Nacional de Maestros, celebrado en Rímini en 1976, que tuvo gran importancia para Comunión y Liberación, puesto que dejó sentada la intuición, como registrara Augusto del Noce, “de que algo nuevo estaba acaeciendo en el panorama eclesial, cultural y político de Italia”.

Después de las experiencias políticas de 1975-1976 fue claro que el movimiento oscilaría entre el aspecto cultural, social y político y el de su crecimiento espiritual en comunidad. Así, surgieron las confraternidades, y el 11 de febrero de 1982 el Pontificio Consejo para los Laicos —cuyo presidente era el cardenal Eduardo Pironio— reconoció a Comunión y Liberación como una fraternidad a nivel universal. Y esta frater-

nidad es una agrupación de adultos, una agrupación de familias.

Fiel a su carisma, el movimiento pronto consolidó las nuevas expresiones de vida cristiana que habían surgido en su seno. En particular es de mencionarse la “asociación” *Memores Domini* que nació en 1964 con el nombre *Gruppo adulto*, en una granja “en la extrema periferia de Milán”, en el momento de la crisis de Juventud Estudiantil. Esta nueva expresión de vida cristiana se planteó como una agrupación de laicos que tenía el cometido “de vivir la memoria de Cristo en el mundo del trabajo”. “Estos monjes laicos del 2000” practican los consejos evangélicos, castidad (virginidad), obediencia y pobreza, la comunión de bienes y ritmos establecidos de oración y de silencio, pero

no visten hábitos religiosos ni formulan votos. Dedicán al menos un par de horas de su jornada a la oración y a la contemplación, pero están completamente sumergidos en el mundo y se ganan la vida con su propio trabajo.^[65]

La asociación fue aprobada en 1981 por el obispo de Piacenza, Italia, monseñor Enrico Manfredini, como una pía asociación laical que vivía bajo un régimen de vida que propiciaba una vida cristiana más plena. El 8 de diciembre de 1988 Juan Pablo II concedió la aprobación pontificia como una “Asociación Eclesial Privada Universal”. En las casas de los *Memores Domini*, integradas de tres a doce personas, comenta su fundador, “existe la obligación de guardar silencio total durante una hora al día, a fin de que cada uno se ponga delante de Cristo, y este silencio profundo se exige incluso después del rezo de completas”.^[66] La actitud de silencio, para estimular el recogimiento, también implica usar con discreción la televisión y la radio a fin de fortalecer “la sensatez del uso del tiempo”.

Esta organización, conformada por laicos, considera la comunión de bienes, la observancia de la castidad, la pobreza y la obediencia tal y como son practicadas por la vida religiosa,

pero no comporta la explicitación en los clásicos “votos”. La imagen, dice su fundador, “es la de un laico que vive en libertad una existencia sumergida por completo en el mundo, con una cabal responsabilidad personal”. Pese a esa precisión, monseñor Giussani también indica que, de todas maneras, “hay un momento en el camino de los *Memores Domini* en el que el compromiso vocacional se asume en presencia de toda la comunidad como compromiso permanente”.

Proceso que es el que se sigue en la vida religiosa, puesto que los candidatos a la vida religiosa sólo emiten lo que se llama los “votos perpetuos” cuando ellos mismos y los responsables de la vida espiritual consideran que están en condiciones de adquirir un compromiso permanente en el misterio de la Iglesia. De esta forma, la distinción entre la comunidad religiosa y la comunidad cristiana, por tipificarla de algún modo, que construyen los *Memores Domini* es poco clara.

Por otra parte, al igual que los Institutos Seculares, desarrollan actividades profesionales y laborales en el mundo secular y no emplean vestiduras talares que permitan su “identificación” con la organización. Los *Memores Domini* quieren dar testimonio,

en el corazón de un mundo en que la deificación del trabajo camina a la par de la difusión de una religión hedonista, de un gusto más potente, de una alegría indestructible, de un nuevo sentido de la belleza y de una verdadera intensidad afectiva y amorosa [...].^[67]

La cercanía del carisma de esta comunidad de cristianos con el practicado por el Opus Dei sugería que monseñor Giussani se había inspirado en este instituto secular para formular sus estatutos. Cercanía que no es rechazada por el fundador de los *Memores Domini*, quien afirmó:

Quizá algunas de las afirmaciones tienen necesidad de aclaraciones, y estaría muy contento si me ayudaran (los del Opus Dei) a realizarlas, mientras que acerca de otras pueden existir puntos de vista diferentes que caracterizan la diversidad de los carismas.

En apariencia, el carisma de *Memores Domini*, que es el mismo en la fraternidad de Comunión y Liberación, pero

con la especificidad de la vocación —llamado— a vivir los consejos evangélicos y a practicar la vida en común y la comunión de bienes, constituye una especie de tercera vía entre la vida religiosa y los institutos seculares, puesto que se trata de una nueva experiencia de vida cristiana que vuelve a poner en el centro de la vida del trabajo la unidad con Cristo:

la conciencia de la propia personalidad como pertenencia a Cristo, para que la propia personalidad deje una huella diferente en las cosas y en el ambiente y así establezca con creatividad una forma de relaciones con los otros compañeros de trabajo, ocupe el tiempo con intensidad plena y llene de belleza racional la relación con las cosas en el espacio.^[68]

En otras palabras, los laicos agrupados en *Memores Domini* pretenden vivir su ser cristiano al estilo de las primeras comunidades cristianas que vivían en oración y comunión de bienes. Se define, además, como una institución de carácter privado. Privacidad que tiene el propósito de hacer mayor énfasis en el testimonio de vida personal que en la organización misma que propicia la vida solidaria, el recogimiento y la comunión de los bienes espirituales y materiales.

Después de 30 años de existencia en la vida eclesial, *Memores Domini* ha ramificado sus frutos: cuenta con casas en varios países de Europa, África y América Latina, y el llamado de Cristo en este carisma singular sigue siendo escuchado por algunos, pese a que no se lanzan campañas especiales para promover las vocaciones. Cabe señalar que la revista del movimiento, *Litterae Communionis*, constituye un medio eficaz de difusión en el mundo entero. La visión del cristianismo y del carisma propio de Comunión y Liberación también se difunde a través de las iniciativas promovidas por militantes del movimiento, como son las editoriales Jaca Book y la española Encuentro, y la revista *30GIORNI —30DÍAS* en la versión española—.

Pese a esta presencia en el mundo de la comunicación social, monseñor Luigi Giussani, presidente vitalicio de la asociación, considera que este efecto en la vida cristiana se fun-

damenta, al igual que lo sigue Comunión y Liberación, en el hecho “sencillo” de que creen en el kerigma: en Cristo muerto y resucitado, “presente aquí y ahora”.

En 1984, cuando los planteamientos teológicos y pastorales que animan el movimiento están consolidados,^[69] y cuando su presencia es, como dijera Juan Pablo II, “cada vez más consistente y significativa en la vida de la Iglesia en Italia y en las varias naciones donde vuestra experiencia comienza a difundirse”, iniciaron su diáspora internacional. Diáspora que fue una repuesta al llamado que les hizo Juan Pablo II: “Id a todo el mundo a llevar la verdad, la belleza y la paz que se encuentran en Cristo Redentor [...] ésta es la consigna que os dejo hoy”.^[70] A casi 40 años de su fundación, si se toma como antecedente a Juventud Estudiantil, la fraternidad de Comunión y Liberación no sólo tiene una presencia internacional, al menos en 40 países, en las universidades, los medios de comunicación y la vida cristiana en general, sino que ha generado nuevas expresiones de experiencia religiosa en la vida sacerdotal, en el compromiso apostólico y en la forma de llevar el anuncio del Evangelio a la sociedad contemporánea: vivir el ser cristiano volviendo los ojos a las formas de vida de las primeras comunidades cristianas. “Volver a empezar desde Uno y como hace dos mil años”. En palabras de monseñor Luigi Giussani, la propuesta esencial del movimiento es

el anuncio de un acontecimiento ocurrido, que sorprende a los hombres de la misma manera en que, hace dos mil años, el anuncio de los ángeles sorprendió a los pastores en Belén. Un acontecimiento que ocurre, antes que nada sobre el hombre religioso o no religioso. Y es la percepción de este acontecimiento lo que resucita o potencia el sentido elemental de dependencia y el núcleo de evidencias originarias a las que damos el nombre de “sentido religioso”.^[71]

Desde la perspectiva de Comunión y Liberación, ese anuncio-acontecimiento sigue teniendo validez en el presente, y en ese misterio de fe concentra —y enfrenta— su propuesta cultural y política. En este sentido, reflexiona don Luigi Giussani,

los *Memores Domini* dan una aportación a la solución de la lucha más dura que está en el mundo y en la Iglesia. La lucha que, oponiendo el fundamentalismo y la secularización, niega la posibilidad de una encarnación y sobre todo la continuidad en la historia de tal encarnación.[72]

Propósito enunciado en el Concilio Vaticano II y que hoy día se ha convertido en programa pastoral y evangélico de la Iglesia a través del llamado del papa Juan Pablo II a llevar a cabo una nueva evangelización. “Una presencia, sólo una presencia humanamente diversa y atrayente, podía hacer que renaciera un interrogante nuevo y razonable sobre la fe a semejanza de los primeros encuentros de que habla el Evangelio [...]” O, como dijera en la reciente exhortación posinodal refiriéndose a América Latina: “Sólo una nueva evangelización puede asegurar el crecimiento de una fe limpia y profunda, capaz de hacer de estas tradiciones una fuerza auténtica de libertad”.[73]

Es un hecho aceptado que Juan Pablo II comparte los principios que sostiene Comunión y Liberación. El mismo pontífice lo reconoció en la asamblea que, en 1980, sostuvieron 2 000 estudiantes del movimiento: “Vuestro modo de aproximarnos a los problemas del hombre es muy cercano al mío. Podría decir que es el mismo”. Cercanía que ha sido favorable a la expansión del movimiento en el mundo.

Comunión y Liberación es un movimiento eclesial, vivo y actuante, en constante proceso de definición y maduración de su espiritualidad. Para el caso, Hans Urs von Balthasar ha sugerido que el movimiento fuera dirigido por los *Memores Domini*, otorgando así mayor categoría moral a los dedicados de tiempo completo al carisma. No obstante, el fundador se ha negado a ello, “yo he dicho siempre que no lograba entender la necesidad de ello”, resaltando así la diversidad de los carismas y la autonomía, vigor y fuerza del movimiento que fue capaz de reproducirse en sistemas de vida plenamente cristianos, en la fraternidad y en los *Memores Domini*, aunque diversos en sus cometidos, medios y fines.

Por su propuesta, de ser un movimiento eclesial, cultural y político, Comunión y Liberación va creciendo, como dijera Augusto del Noce en un artículo que publicó *Il Sabato* el 17 de septiembre de 1988, “junto con la mayor expansión de la descristianización de toda la historia de Italia”. Con un rostro y una ideología católica propia, la Fraternidad es acogida por aquellos que buscan formas y métodos de expresar su religiosidad en el mundo contemporáneo desde su propia fe: constituye así una oferta para el hombre católico, una ayuda en “amistad” para encontrar una fe adulta, consciente y responsable de su vocación humana y cristiana.

Amedeo Orlandini Zanni y Bruno Gelati aclaran que las personas se adhieren al movimiento Comunión y Liberación porque quieren vivir su carisma, que es, esencialmente, “vivir el cristianismo donde estoy”. Es decir, las personas se adhieren al movimiento no porque desean “realizar una actividad”, sino porque buscan una experiencia de vida cristiana que se concretiza en su vida cotidiana. Desde esta perspectiva no se preocupan “por el apostolado”, porque el movimiento no ha nacido para hacer un apostolado, ha nacido como “gente que se une para vivir más lo que se había encontrado, para vivir más el bautismo”.

Por esa definición el movimiento es percibido como una expresión espiritual (no espiritualista) que necesita de gestos y estructuras específicas para reforzar la vocación católica. En ese sentido, es una alternativa cristiana asequible a los que descubren que el camino propuesto por este carisma responde a su búsqueda e intereses personales. Esta opción-vocación queda manifiesta en un fragmento de la carta que don Luigi Giussani envía a todos los nuevos inscritos en la fraternidad:

Me alegro de comunicarte que tu solicitud de inscripción en la Fraternidad ha sido aceptada. Para ayudarte a adquirir plena conciencia del camino que propone nuestra compañía a quien decide pertenecer a ella, someto a tu reflexión el texto de la síntesis que expuse en la primera Diaconía Central.

Si te sintieras a disgusto ante la seriedad del compromiso que se te propone en él, te ruego que me lo hagas saber.[74]

Por el énfasis de vivir en el mundo del trabajo desde la vivencia de Cristo, Comunión y Liberación no sólo representa una realidad eclesial novedosa, también significa un espacio de reflexión y confrontación cultural y política de la sociedad secular. En la entrevista realizada a Amedeo Orlandini Zanni y Bruno Gelati, asentaban, con toda firmeza, la gran oferta de Comunión y Liberación: vivir la unidad de Cristo y fortalecer la unidad del hombre y la unidad de los cristianos desde el lugar mismo donde se encuentra el individuo:

Cristo es la respuesta a la inquietud personal íntima del ser humano, pero también es la respuesta al problema de cómo se tiene que enfrentar el trabajo, de cómo se tiene que hacer la familia, de cómo se tiene que actuar en la vida secular. Ningún problema queda fuera del ser cristiano. Ciertamente esto puede sonar como una pretensión. Y lo es. Pero es la búsqueda de una unidad consigo mismo y los demás. Es la fe en Cristo, es la posibilidad de creerlo capaz de cambiar el pecado en gracia. Esto es un milagro.[75]

El movimiento recibe muchas solicitudes para que se instale en diversas diócesis del mundo. En ese caso se pide que la institución que solicita la presencia de la fraternidad garantice la posibilidad de realizar trabajos civiles. Petición que descansa en la simple razón de que la fraternidad se funda con italianos, por la madurez que el movimiento ha alcanzado en Italia, que carecen de una vida de trabajo en el país que los demanda.

La descripción que hacen Amedeo Orlandini y Bruno Gelati sobre la instalación del movimiento en México puede ser representativa de las formas que sigue Comunión y Liberación para cumplir el llamado de Juan Pablo II de extenderse por todo el mundo:

La fraternidad llegó a México, por petición de monseñor Carlos Talavera, obispo de Coatzacoalcos.[76] Carlos Talavera pidió a monseñor Giussani permitiera que familias y *Memores Domini* fueran a ayudarlo en la diócesis. Entonces, el 5 de septiembre de 1985 llegaron a Coatzacoalcos Amedeo Orlandini Zanni (*Memores Domini*) y una familia de la Fraternidad, misma que, después de dos años, regresó a Italia. Al año llegó Bruno Gelati y después Stefano Lavaggi. Durante nuestra estancia en Coatzacoalcos, nos ocupábamos en dar cursos en algunos institutos que tenía la diócesis así como en el seminario menor y en el mayor.

También empezó a crearse una pequeña comunidad de laicos, adultos sobre todo. Después de año y medio, nos vinimos a México, D. F., mientras tres mujeres de *Memores Domini* se instalaban en Coatzacoalcos. Ellas regresaron a Italia, al cabo de dos años de trabajo, dejando una comunidad de

adultos que siguen la experiencia de la Fraternidad. En la actualidad, este grupo de la Fraternidad colabora con el trabajo pastoral de la diócesis, concretamente en la asistencia de los reclusos de la cárcel del lugar y en la ayuda a los inmigrantes centroamericanos.

En el verano de 1986 llegamos a México, D. F., y tuvimos contactos inmediatos con monseñor Francisco María Aguilera, obispo auxiliar de la arquidiócesis de México, del que siempre hemos sido amigos y, prácticamente por un año trabajamos (Amedeo y Bruno) como asesores suyos en la Vicaría. Después conocimos al obispo de Campeche, monseñor Héctor González, quien actualmente está en Oaxaca y es presidente de la Comisión Episcopal de Pastoral Social. Estando en Campeche monseñor González pidió que una casa se instalara allá. Así llegó otro grupo de cuatro hombres de *Mores Domini* y empezó a surgir una fraternidad de adultos y jóvenes.^[77]

En la actualidad, Comunión y Liberación está trabajando en varias ciudades del país: Coatzacoalcos, México, D. F., Campeche, Oaxaca, Puebla, Querétaro, Jalapa, San Luis Potosí y Guadalajara. En todas estas ciudades desarrollan actividades con jóvenes universitarios y con adultos, desde su propio espíritu fundacional, y también colaboran con las actividades pastorales propias de la diócesis que se trate. Para fortalecer el grupo que se está formando en México, además de las reuniones semanales y de la dinámica propia de la fraternidad, se realizan ejercicios espirituales.

A pesar de que la fraternidad Comunión y Liberación se ha extendido en escasos ocho años, se puede considerar que, en México, la experiencia todavía se encuentra en su periodo de fundación, de tal manera que en este momento resulta prematuro intentar evaluar su presencia y su influencia en la sociedad mexicana.

[1] Investigadora del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Agradezco a Amedeo Orlandini Zanni y a Bruno Gelati, del Movimiento Comunión y Liberación, y a Ignacio Ruiz Velasco y Jorge Gaviño, de la Prelatura personal Opus Dei, por la información que me proporcionaron. Mención especial ameritan Bernardo Barranco y Roberto J. Blancarte, tanto por poner a mi disposición algunas obras que todavía no circulan en México como por la atención y solicitud con la que me iniciaron en el tema de este trabajo. A todos ellos les reitero mi agradecimiento.

[2] Pío XII, “Por la restauración del mundo. Rm. 9 de mayo de 1945. Al terminarse la guerra”, en Acción Católica Española, Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios, Madrid, 1962, t. I, p. 212.

[3] León XIII, encíclica *Sapientiae Christianae*, sobre los deberes de los ciudadanos cristianos, 10 de enero de 1890, en Acción Católica Mexicana, Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios, Madrid, 1962, t. I, p. 81.

[4] *Catecismo de la Iglesia católica*, Colección Magisterio Pontificio, Editorial Lumen, S. R. L. Uruguay, 1992, p. 536, núm. 2421.

[5] Pío XI, *Con grande profonda commozione*, última alocución al Sacro Colegio, 24 de diciembre de 1938, en Acción Católica, *op. cit.*, p. 317.

[6] Pío XI, *Divini Redemptoris*. Sobre el comunismo ateo, 19 de marzo de 1937, en Acción Católica, *op. cit.*, p. 173.

[7] Consejo Pontificio para los Laicos, *La participación de los laicos en la vida y misión de la Iglesia en América Latina*. Textos de la reunión de Obispos Presidentes de Co-

misiones o Departamentos de laicos (Apostolado seglar) de las Conferencias episcopales en América Latina, convocado por el Consejo Pontificio para los laicos, Bogotá, 27-31 de agosto de 1979, Ciudad del Vaticano, 1980, p. 25.

[8] Bernardo Barranco Villafán y Raquel Pastor Escobar, *Jerarquía católica y modernización política en México*, CAM-Palabra, Ediciones, México, 1989, p. 19. El paréntesis es mío.

[9] Pío XII, “La Iglesia en la verdadera restauración del mundo. Alloc. 20 de febrero de 1946”, en *Acción Católica*, *op. cit.*, t. I, p. 225.

[10] Josemaría Escrivá de Balaguer y Albás, fundador del Opus Dei, fue ordenado sacerdote el 28 de marzo de 1925. Algunos años más tarde fue nombrado rector del Real Patronato de Santa Isabel, en Madrid, cargo que desempeñó hasta 1946, cuando trasladó su residencia a Roma. Fue consultor de diversas Comisiones Pontificias y Congregaciones de la Santa Sede, prelado doméstico de Su Santidad y miembro de la Pontificia Academia Romana de Teología.

[11] Entrevista realizada por Pedro Rodríguez a Josemaría Escrivá de Balaguer. Publicada en *Palabra* (Madrid), octubre de 1967, en *Conversaciones con monseñor Escrivá de Balaguer*, Ed. Rialp, 15ª ed., Madrid, 1986, p. 40.

[12] Luigi Giussani nació en Desio, Milán, el 15 de octubre de 1922, en el mismo pueblo en que nació Pío XI. A los diez años entró en el Seminario de Venegono Inferior (de la Arquidiócesis de Milán), en donde tuvo la oportunidad de estar en contacto con la Escuela Teológica de Venegono, condición que explica, en gran medida, su pensamiento teológico, social y pastoral. Hay que señalar que toda esta escuela, compuesta por Corti, Giovanni Co-

lombo, Carlo Colombo y otros, debe su inspiración y formación a don Carlo Figini, gran lector de la teología francesa, el cual introdujo el estudio de Pierre-Henry Battifol, Jean Lagrange, Adolf von Harnak y, sobre todo, de Newman. Además, el contacto de Figini con los “populares de 1919-1926”, con Filippo Meda, con Agostino Gemelli, con los jóvenes católicos cercanos a la Resistencia en contra del fascismo, lo hacía particularmente abierto a la exigencia de comprensión del mundo contemporáneo, siempre conducida en la más cordial fidelidad a la Iglesia. Luigi Giussani fue ordenado sacerdote el 25 de mayo de 1945. En 1955 solicitó permiso para dejar las clases que impartía en el Seminario y pasar como maestro de religión al Liceo Berchet, donde empezó a trabajar con *Gioventù Studentesca* (Juventud Estudiantil). Después de la crisis de este movimiento, Luigi Giussani promovió, en 1965, la formación del Centro Charles Péguy. Desde entonces las fechas más importantes de la vida de monseñor Giussani coinciden con las del movimiento Comunión y Liberación. Entrevista con Amedeo Orlandini Zanni, 31 de mayo de 1993.

[13] Luigi Giussani, *El movimiento de Comunión y Liberación. Una entrevista en dos tiempos: 1976-1986*, realizada por Robi Ronza, Encuentro Ediciones, España, 1990, p. 17.

[14] *Ibidem*, p. 8.

[15] *Ibidem*, p. 12.

[16] *Ibidem*, p. 16.

[17] Carta de Luigi Giussani del 27 de enero de 1989, en *Una compañía guiada hacia el destino*, folleto publicado por la Fraternidad de Comunión y Liberación a diez años de su reconocimiento (1982-1992), p. 29.

[18] El nombre Comunión y Liberación apareció por primera vez en un desplegado publicado en 1969 por los universitarios de Milán. “Desde entonces el nombre gustó y se quedó para indicar el espíritu de aquellos grupos que se habían desarrollado alrededor del Centro Cultural Charles Péguy y de los otros Centros Culturales”. Entrevista con Amedeo Orlandini Zanni, 31 de mayo de 1993.

[19] Carta de Luigi Giussani del 27 de enero de 1989, *op. cit.*, p. 79. Los paréntesis son míos.

[20] Para un seguimiento más preciso de la situación de la Iglesia católica en México durante estos años, consúltese el libro de Roberto J. Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México*, Fondo de Cultura Económica-El Colegio Mexiquense, México, 1992.

[21] La palabra carisma en la Iglesia católica indica que los principios fundacionales y las prácticas de las organizaciones eclesiales, en sus diversas manifestaciones, no son producto de una obra humana, sino que son suscitadas por el Espíritu de Dios, que se sirve, para esto, de un particular temperamento humano; de una forma particular de encarar la totalidad de la fe. Por esa razón, la Santa Sede se toma el tiempo necesario para reconocer, “discernir” los carismas en la Iglesia. Espera que, “por sus frutos”, se reconozca que el Espíritu ha suscitado una nueva forma de vivir el ser cristiano. Aclaración proporcionada por Amedeo Orlandini Zanni y Bruno Gelati en entrevista realizada en marzo de 1993.

[22] *Cambio 16 América*, España, 16 de marzo de 1992.

[23] Rafael Gómez Pérez, *El Opus Dei. Una explicación*, 2ª ed., Ediciones Rialp, Madrid, 1992, pp. 12-13.

[24] *Decretum de Apostolatu Laicorum* (Decreto sobre el apostolado de los seglares), en *Concilio Vaticano II. Cons-*

tituciones. Decretos. Declaraciones, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1966, pp. 505-550. Aun cuando este decreto se conoce como *Apostolicam Actuositatem*, que son las primeras palabras con que inicia el texto en latín, según la costumbre de la Iglesia, preferí enunciarlo como *Apostolatu Laicorum* porque en una traducción literal significa apostolado de los laicos.

[25] Por trabajo apostólico se entiende aquellas obras de difusión del mensaje cristiano que son realizadas de acuerdo con el carisma de la institución que se trate. Es bueno señalar que ni el Opus Dei ni Comunión y Liberación definen sus trabajos propios como “apostolados”. Para la primera se trata de obras “corporativas”, y la segunda más que hacer énfasis en un apostolado en específico considera que su propósito es vivir en Cristo la plenitud, y es esta opción la que se traduce e inserta en todos los ámbitos de la vida pública.

[26] *El venerable siervo de Dios, Josemaría Escrivá de Balaguer, Fundador del Opus Dei*, hoja informativa, publicación bimestral (edición y reedición) a cargo de la viceposulación del Opus Dei en México, México, noviembre-diciembre de 1990, p. 2.

[27] Jean Saunier, *El Opus Dei*, obra que apareció sin editorial, firmada por el autor en París, 4 de julio de 1975.

[28] Klaus Steigleder, *L'Opus Dei, vita dall'interno*, Collana Nostro Tempo/Claudiana, Italia, 1986, p. 17.

[29] *Constitución Apostólica “Provida Mater Ecclesia”*, edición gratuita que incluye el *Motu Proprio “Primo Felicitate Anno”*, que es “su complemento y primer comentario al año cumplido de la puesta en marcha de estos institutos”, sin que se indique la personalidad social de los editores ni el año de edición.

[30] Klaus Steigleder, *op. cit.*, p. 105.

[31] Carpeta informativa, proporcionada por el doctor Ignacio Ruiz Velasco N., director de la Oficina de Información de la Prelatura del Opus Dei en México, con motivo de la solemne beatificación del fundador del Opus Dei el 17 de mayo de 1992.

[32] *Provida Mater Ecclesia*, núm. 7.

[33] Los consejos evangélicos son pobreza, castidad y obediencia.

[34] Rafael Gómez Pérez, *El Opus Dei. Una explicación*, Ediciones Rialp, Madrid, 2ª edición, 1992.

[35] *Conversaciones...*, *op. cit.*, p. 56.

[36] “Constitución Apostólica *Ut sit*”, de Juan Pablo II, citada en Rafael Gómez Pérez, *op. cit.*, p. 211.

[37] *Pliego*, p. 25 (2105).

[38] Para el caso, consúltese el artículo del cardenal Baggio, Prefecto de la S. Congregación para los Obispos, “Perfil de Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer, Opus Dei: un viraje en la espiritualidad”, aparecido en *Avvenire* el 26 de julio de 1975, traducido y difundido por el Servicio Especial de Informaciones (SEDS) el 30 de septiembre de 1975.

[39] *Pliego*, p. 27 (2107).

[40] *Pliego*, p. 29 (2109).

[41] *Conversaciones...*, *op. cit.*, p. 15.

[42] *Constitución...*, *op. cit.*, p. 212.

[43] Rafael Gómez Pérez, *op. cit.*, p. 33.

[44] *Ibidem*, p. 129. La revista madrileña *Área Crítica*, núm. 2, julio-agosto de 1983, registra que “las tres cuartas partes del Opus Dei son de fabricación nacional (española). Sin la fuerza que tiene la Obra en España ésta no sería

nada ni en el Vaticano ni en el mundo. El poder del Opus en España alcanza a la política, la economía, el Ejército y a la propia Iglesia Católica Apostólica y Romana”.

[45] *Conversaciones...*, *op. cit.*, p. 48.

[46] Carpeta informativa..., *op. cit.*, p. 23.

[47] *Conversaciones...*, *op. cit.*, p. 52.

[48] *Área Crítica*, núm. 2, Madrid, julio-agosto de 1983, p. 28.

[49] Los sacerdotes diocesanos, seculares, pueden asumir el espíritu de la sociedad sin dejar de pertenecer a la diócesis que corresponden. Los sacerdotes incardinados son aquellos socios del Opus Dei que reciben las órdenes sacerdotales y se “dedican a servir los fines apostólicos del Opus Dei”.

[50] Rafael Gómez Pérez, *op. cit.*, p. 173.

[51] *30DÍAS*, versión española de *30GIORNI*, año III, núm. 3, marzo de 1989, Madrid, p. 3.

[52] *Ibidem*.

[53] Entrevista de Robi Ronza, *op. cit.*, p. 21.

[54] *Ibidem*, p. 20.

[55] Entrevista de Robi Ronza, *op. cit.*, p. 37.

[56] *Ibidem*, p. 57.

[57] En ese momento, “después de un periodo en los Estados Unidos para estudiar la Teología Protestante Americana, don Luigi Giussani inició un curso de Doctrina y Moral en la Universidad Católica del Sagrado Corazón en Milán”. Entrevista con Amedeo Orlandini Zanni, 31 de mayo de 1993.

[58] Entrevista realizada a Amedeo Orlandini Zanni y Bruno Gelati en marzo de 1993.

[59] Entrevista de Robi Ronza, *op. cit.*, p. 58.

[60] *Ibidem*, p. 64.

[61] *Ibidem*, p. 70.

[62] *Ibidem*, p. 91.

[63] *Ibidem*, p. 136.

[64] En 1975, 17 000 miembros del Movimiento Comunión y Liberación participaron, con motivo del Año Santo, en una peregrinación a Roma. En esta ocasión el papa Paulo VI exhortó a don Giussani a seguir la experiencia iniciada, porque “es el camino justo”. Entrevista con Amedeo Orlandini Zanni, 31 de mayo de 1993.

[65] Lucio Brunelli y Gianni Cardinale, “Memores Domini”, en *30GIORNI, 30DÍAS. En la Iglesia y en el Mundo*, año III, núm. 5, mayo de 1989, p. 54.

[66] Lucio Brunelli y Gianni Cardinale, entrevista a Luigi Giussani, *ibidem*, p. 55.

[67] *Ibidem*.

[68] *Ibidem*, p. 58.

[69] Las raíces teológicas y pastorales del movimiento se pueden seguir en las obras publicadas por su fundador, en especial en la trilogía que constituye el Curso Básico de Cristianismo: *El sentido religioso; orígenes de la pretensión cristiana* y *Por qué la Iglesia*, publicados en español por la editorial Encuentro. Además, don Luigi Giussani ha publicado otras obras, entre las que se pueden mencionar *Huellas de vida cristiana*; *Educar es un riesgo*, y el libro, multicitado en este ensayo, que recoge las entrevistas realizadas por Robi Ronza. Importante es la obra teológica de Hans Urs von Balthazar, como lo es la obra *Teodramática*, realizada en cinco tomos, en la que invita al hombre a “no permanecer como mudo espectador de gradas, sino a tomar parte activa en la escena en que se libra el drama desencadenado por Dios”.

[70] Alocución de Juan Pablo II, “Id por todo el mundo”, en el 30 aniversario del nacimiento de Comunión y Liberación. Roma, 29 de septiembre de 1984, en *La idea de movimiento. Tres alocuciones de Juan Pablo II a Comunión y Liberación*, Literae Communiones, Quaderni 22, Milán, 1990, p. 16.

[71] *30DÍAS*, año V, núm. 1, Madrid, enero de 1991, p. 4.

[72] *30DÍAS*, año III, núm. 5, mayo de 1989, p. 61.

[73] *30DÍAS*, año III, núm. 3.

[74] *Una compañía guiada hacia el destino*, *op. cit.*, p. 23.

[75] Entrevista con Amedeo Orlandini Zanni y Bruno Gelati, ya citada.

[76] Obispo que se sabe tiene un gran acercamiento con el movimiento de Renovación Carismática Católica, experiencia que es cercana a Comunión y Liberación.

[77] Entrevista a Amedeo Orlandini Zanni y Bruno Gelati, ya citada.

De la derecha radical a la ultraderecha en el pensamiento social católico

Nora Pérez-Rayón E.
Mario Alejandro Carrillo

Las corrientes del pensamiento católico que se abordan en este artículo, no obstante su diversidad, coinciden con las que Lipset y Raab denominaron como pensamientos extremistas.

El término extremista, según estos autores, describe a una minoría que parte de la suposición monista de estar investida del monopolio de la verdad política, lo que la lleva a oponerse al pluralismo; es hostil por naturaleza a la diversidad de intereses y grupos, “hostil a un sistema de muchos centros de poder y zonas de intimidad que no se someten”; su eje fundamental “es la represión de toda diferencia y disensión, la clausura del mercado de ideas. Para ser más precisos, la esencia vital del extremismo, del monismo, es la tendencia a tratar como cosa ilegítima a toda segmentación y ambivalencia”.[1]

En México se inscriben en esta categoría grupos de inspiración católica tan disímboles como la Unión Nacional de Padres de Familia (UNPF), la Asociación Nacional Cívica Femenina (ANCIFEM), el Comité Nacional Pro-Vida, Desarrollo Humano Integral y Acción Ciudadana (DHIAC), el desaparecido Movimiento Urbano de Renovada Orientación (MURO) y otras organizaciones derivadas de este movimiento, como las poblanas Guardia Unificadora Iberoamericana (GUIA) y YUNQUE, o la tapatía FLAMA, así como la capita-

lina Promoción Universitaria Mexicana de Acción Social (PUMAS), además de otras organizaciones surgidas de la tradición sinarquista, como las guanajuatenses Nueva Guardia y el Instituto Atlético de Cultura Militar (IACM), o la fundada por Celerino Salmerón, Falanges Tradicionalistas Mejicanas (*sic*) y otras organizaciones a lo largo de todo el país.^[2]

Aunque a cada uno de estos grupos podemos considerarlos como extremistas, en su génesis individual, en su configuración y en su praxis, así como en su pensamiento, existen elementos fundacionales que les otorgan especificidad. Las diferencias entre las entidades que profesan el pensamiento extremista católico en muchos casos son notables, y muestran gran diversidad de matices que se despliegan entre dos vertientes opuestas: una situada dentro de lo que denominamos la derecha radical y la otra en el interior de lo que llamamos la ultraderecha.

La derecha radical es en gran medida “reformista”; constituida como organización intermedia, busca incidir dentro del orden establecido para modificarlo. Los canales a través de los cuales ejerce su acción son principalmente institucionales, ya sea dentro de la esfera gubernamental o del ámbito de la sociedad civil. Organizaciones como Pro-Vida, Unión Nacional de Padres de Familia, Asociación Nacional Cívica Femenina, entre otras, pertenecen a este grupo.

La ultraderecha tiene en cambio una posición antisistema; constituida como facción, busca destruir el orden establecido para proceder a su refundación, o a la restauración del orden pasado. Este sector actúa al margen de cualquier intermediación institucional. Entidades como GUIA, YUNQUE, FLAMA, Nueva Guardia y Falanges Tradicionalistas Mejicanas, además de otras, corresponden a esta clasificación.

El discurso del pensamiento extremista, por otra parte, se encuentra alejado, en mayor o menor medida, dependiendo de la corriente, de cualquier determinación (manifestación) de lo real; sin embargo, en la conformación de sus respectivas reflexiones pretenden validar sus argumentos mediante el uso de diferentes medios.

La derecha radical busca legitimar su discurso en nociones científicas de la psicología, la jurisprudencia, la pedagogía y la sociología, entre otras; mientras que la ultraderecha legitima su discurso en nociones generales y abstractas extraídas de la filosofía clásica, de documentos pontificios y tesis sobre su particular refundación de la historia.

No obstante estas diferencias, la base hipotética por la que ambas corrientes extremistas analizan y observan los diferentes fenómenos se fundamenta en lo religioso, construido en torno a ciertos supuestos encaminados a una justipreciación (más que a una comprensión-explicación), en la cual el que analiza toma posición a través de una visión planteada en términos de alternativas radicales.

Aunque situadas dentro de un mismo paradigma, las diferencias en cuanto a presupuestos fundacionales básicos sobre la sociedad desde un principio las mantiene alejadas.

En la visión de la derecha radical, como se verá con detenimiento más adelante, la sociedad se concibe dentro de un orden natural determinado por la constitución del hombre y de la familia. La explicación de cada hecho o acción debe ser justipreciada sólo en virtud de la influencia que tiene o no para la recta conservación de la familia y de los derechos inmanentes al hombre.

Por su parte, la ultraderecha ve a la sociedad organizada conforme a un fin, regido por fuerzas que se superponen a todo y todo lo determinan. La explicación de cada aconteci-

miento o acto es discernible sólo en virtud de la función que tienen o han tenido en la consecución de un fin último atemporal.

Esta diferencia, que de hecho marca el acercamiento de cada corriente con la sociedad, es sólo uno de los fundamentos esenciales del pensamiento extremista católico de los que pretende dar cuenta el presente artículo.

Para ilustrar las diferentes corrientes de la reflexión extremista se ha privilegiado, por el lado de la derecha radical, el análisis del discurso de dos de las organizaciones más sólidas y consistentes: el de la Unión Nacional de Padres de Familia y el del Comité Nacional Pro-Vida; y por el de la ultraderecha hemos basado nuestro análisis en algunos de los textos de sus ideólogos más importantes, como son Salvador Abascal, Salvador Borrego, Celestino Salmerón, entre otros.^[3]

La derecha radical. Familia y derechos humanos

Esta corriente de pensamiento problematiza con la realidad tomando como eje de sus reflexiones a la familia o “sociedad doméstica”, pues considera que en este núcleo constitutivo de la sociedad se encuentran los basamentos que soportan las relaciones entre los hombres, las cuales son a su vez el modelo a partir del cual se organiza la sociedad entera. De tal manera que, según esta posición, todas las claves para la comprensión de la sociedad y de sus problemas sólo pueden hallarse en la sociedad doméstica.

La familia es la auténtica y la más antigua de todas las sociedades, y es, en consecuencia, cimiento de toda la sociedad humana, porque la familia es “anterior” a la sociedad civil y su raíz.

A través de la integración de las familias entre sí se constituyen unidades de coexistencia mayores, que no son sino “conglomerados de familias”, “eslabones de una cadena”. De la familia “nace el linaje, el municipio, el pueblo y la nación”. De ahí que “la recta y ordenada constitución de las familias” sea “la mayor garantía de grandeza y estabilidad de las naciones”.

[4]

Los miembros de la “sociedad doméstica” poseen derechos y deberes propios, independientes y anteriores a la sociedad civil, responsabilidades que Dios les ha asignado y para las cuales los ha dotado de “los derechos humanos y de las libertades fundamentales que ni el Estado, ni la comunidad internacional pueden arrebatarse, ni hacer nugatorio su ejercicio”.

[5]

Los derechos de la persona humana y, en particular, el de la propiedad privada, siguiendo a la encíclica *Rerum Novarum*, adquieren mayor fuerza cuando se consideran en relación con los deberes del hombre en la familia, puesto que sin ellos la sociedad doméstica no puede subsistir. Otros derechos de rango superior, y que “por desgracia no gozan actualmente en México de la necesaria protección”, son: el derecho a la vida, el derecho a la libertad religiosa y el derecho a la libertad de educación.[6]

Familia, Estado y organismos intermedios

Al determinismo que la familia ejerce en la sociedad se le opone la acción del Estado, considerado por la derecha radical como un antagonista de la recta y ordenada constitución de la familia y la sociedad.

Dentro de la familia se encuentra el modelo sociológico para cuantos ejercen la autoridad en el Estado; por eso el nú-

cleo familiar debe contar con su propio gobierno: el paterno, depositario de los derechos inviolables para elegir y aplicar los medios necesarios para alcanzar los fines que se proponga.[7]

Si la familia encontrara en los poderes públicos perjuicios en lugar de ayuda, violación de derechos en lugar de protección, dice Carlos Kramsky, la sociedad sería indeseable. Uno de los fines del Estado, no importa el régimen que tenga, consiste en velar por el bien común de la sociedad, y, siendo la familia la célula de la sociedad, el Estado se obliga a velar por el bien de ésta.[8]

No obstante el rechazo a la intromisión estatal en el ámbito familiar, puede haber circunstancias excepcionales que por su gravedad hagan necesaria la intervención del Estado:

Que la potestad civil penetre a su arbitrio hasta la intimidad de los hogares es error grave y nefasto. No obstante, si una familia se encontrase en situación extrema y carente de medios para cumplir su fin, es justo que los poderes públicos la auxilien con socorros extraordinarios. Si en el seno de una familia existiese una grave alteración de los derechos mutuos, la potestad civil deberá amparar el derecho de cada uno; esto no sería apropiarse de los derechos ciudadanos, sino protegerlos con justa tutela.[9]

Sin embargo, fuera de estas circunstancias la derecha rechaza cualquier tipo de injerencia estatal, a la que le asigna sólo un papel accesorio y complementario. El Estado no puede intervenir directamente en la educación e integración de la familia, sino sólo de forma subsidiaria, y dice Kramsky: “parece que esto no lo acaba de entender el gobierno”.

Cuando el Estado interviene en ámbitos que no le competen, generalmente equivoca sus acciones en detrimento de la sociedad.

Cuando da ayuda médica a través de clínicas, establece políticas de control natal, que violan todo derecho a la vida y a la dignidad de las personas; en un afán de segregar a la familia, llega hasta la destrucción de ésta por medio de abortos, esterilizaciones, etcétera.[10]

Algunas instituciones de “salud” han establecido metas para reducir los nacimientos en México. Fundamentan sus campañas en métodos anticonceptivos y no les importa dañar la moralidad, la dignidad y la salud de las personas... Con tal de conseguir sus metas, presionan a los usuarios, les ocultan la verdad sobre los daños que causan los anticonceptivos y a veces los engañan.^[11]

Respecto a la educación, Carolina Bolívar^[12] aludía a la tentación del Estado de utilizar el sistema educativo para modelar las mentes de los futuros votantes. En México, en China, en Rusia, en Cuba y en muchos países, la idea inicial de hacer mejores hombres y ciudadanos a través de la educación se trastornó y las escuelas se volvieron centros de divulgación política. Hitler, Mussolini, Lenin y sus seguidores lo aplicaron así y lo llevaron a su máxima expresión. Desde entonces se sigue esa tradición.

En el régimen de Luis Echeverría se vieron con mayor claridad los resultados perniciosos del intervencionismo estatal. Así, en la educación el adoctrinamiento a través de los libros de texto se sustentó primordialmente en cuatro tesis: Dios no existe, es un mito creado por el hombre; la sexualidad es animal y por lo tanto incontrolable; la teoría de Darwin (el hombre es un simio perfeccionado) y la lucha de clases, en la que el rico siempre es explotador, mientras que el pobre es el explotado.^[13]

Ante la desmesurada fuerza que tiene el Estado, según la derecha radical, y ante la necesidad que se tiene de ponerle coto a su participación, es necesario crear organizaciones que sirvan de contrapeso.

En vista de que, debido a su frágil naturaleza, el hombre solo nada puede hacer frente a la prepotencia del Estado o

ante los abusos de los poderosos, los padres de familia se deben agrupar entre sí para integrar cuerpos intermedios.^[14]

Acorde con la naturaleza humana, dice Nemesio Rodríguez Lois, surgen los llamados cuerpos intermedios, que son grupos sociales o humanos situados entre el individuo y el Estado. Grupos de hombres con una función vital dentro de la sociedad, tanto para educar al individuo como para protegerlo moralmente, al asegurar su defensa frente a los abusos del Estado o grupos económicos y políticos muy poderosos.^[15]

Si hubiera que dar una definición de los cuerpos intermedios, continúa el autor, diríamos que son las asociaciones o instituciones que se forman para alcanzar fines que el hombre por sí solo no puede conseguir y que existen en toda sociedad sana.^[16]

La vertebración de la sociedad a través de los cuerpos intermedios es para estos pensadores una necesidad, en la cual las familias integradas en asociaciones deben convertirse en las arterias por las cuales fluyan y se regulen todas las funciones vitales de la sociedad.

Crisis de la sociedad; causas y planteamientos para superarla

Para la derecha radical católica la percepción de la familia y de lo social en la actualidad es pesimista. Según esto, la familia se encuentra sumida en una crisis moral y económica, desorientada por el cambiante y agresivo entorno que avasalla a la “persona humana” y a la familia, lo que propicia un deterioro social que va en aumento.^[17]

Las causas de la crisis social radican principalmente en las leyes que regulan a la sociedad y en las entidades encargadas

de la difusión de los mensajes, así como en el soporte ético y moral de la sociedad, sin excluir los problemas de identidad heredados desde la época de lo que se llamó “el destape”, en la década de los sesenta. Todas estas fuentes de la crisis podrían resumirse en los siguientes tres puntos:

1. Una legislación que no sólo ignora a la familia como institución social, sino que frecuentemente lesiona sus derechos fundamentales. Esta legislación es una trágica evidencia de que los valores personales son atropellados por un mundo tecnócrata y materialista que se impone con la fuerza de una colectivización.^[18]

2. La televisión, la prensa escrita, la radio, la canción y el cine, que podrían ser excelentes medios de promoción humana y cristiana, proporcionan sin embargo una imagen de ésta despreciada, superficial y sensacionalista. Los medios envían una multitud de mensajes, los cuales transmiten antivalores que fomentan el materialismo, el consumismo, el hedonismo, la desintegración familiar, la violencia y la criminalidad, los desvíos del sexo y prácticas, muchas de ellas “antinaturales”. Concretamente acusan a Televisa como la gran corruptora de la juventud mexicana.^[19]

3. Una tercera causa sería el olvido de los principios éticos y morales que deben regir a toda sociedad, lo cual ha provocado que vivamos en una sociedad carente de juicios sólidos y objetivos para orientar correctamente a la juventud. Es innegable que en muchos de los niños y jóvenes del México de hoy existe una palpable crisis de identidad.^[20]

Sin embargo, “¿cómo nos atrevemos a pedirles más a estas generaciones que se extraviaron en el camino, si no tuvieron esa brújula familiar que las orientara?”

Esta situación fue provocada por los errores del pasado, ya que fue entonces cuando los padres perdieron el camino, en-

vueltos en sus circunstancias difíciles de la triste “revolución sexual”, la “liberación” femenina y otros fenómenos semejantes. Todo ello desdibujó la mentalidad de los padres de hoy, incapaces de transmitir a sus hijos el legado de sus antepasados, legado que rechazaron o ignoraron para “realizarse”.^[21]

De tal manera que si los jóvenes rehúyen al matrimonio es por el irracional aumento de divorcios; si se refugian en las drogas o en el alcohol es porque no se les ha enseñado a ser sobrios; si caen en “las garras” del hedonismo es porque no se les ha educado en la castidad. México, dice Jorge Serrano Limón, es un país donde se ha aceptado el homosexualismo; donde la drogadicción y el narcotráfico han sentado sus reales, para no hablar de la delincuencia, que ha alcanzado niveles más que alarmantes. Todo esto ocasiona, además, desintegración familiar, pobreza y marginación, creando así un círculo vicioso difícil de romper.^[22]

Ante esta situación “por demás alarmante”, la corriente de pensamiento radical estructura una serie de objetivos basados en acciones concretas, con el fin de superar la crisis. Es interesante recalcar que, a diferencia de la ultraderecha católica, la derecha radical se mueve generalmente en el ámbito institucional.

Dentro de seis puntos podemos encerrar las propuestas de la derecha radical para frenar el deterioro social:

1. Para progresar es necesario caminar hacia una “sociedad de familias” y no de individuos; la familia sigue siendo hoy el espacio educativo más importante. Por tanto, la familia tiene que recuperar conciencia de su función educativa social.^[23]

2. Defender los valores morales que sustenten y consoliden la familia con base en una sólida motivación que, tomando en cuenta los valores humanos y universales, propicie una estrategia para acrecentar el aprecio por los valores nacionales,

por la integridad familiar, así como por la justicia y la democracia, además de proclamar los valores religiosos como centro de esa motivación.^[24]

3. Luchar por una legislación que tenga como fundamento a la familia como institución social, además de buscar modificar las normas jurídicas que obstaculizan el recto funcionamiento del orden familiar.

Es necesario que las leyes de México favorezcan la ayuda moral y material a las mujeres que se encuentran en graves conflictos y dificultades por dar a luz; que las leyes promuevan y faciliten la adopción de niños abandonados o no deseados por sus padres; y que las leyes prohíban y castiguen el aborto, por tratarse de un atentado criminal del derecho a la vida de seres humanos inocentes, débiles e indefensos.^[25]

Es también necesario que nuestra Constitución reconozca en su artículo 3º el derecho de los padres a elegir el tipo de educación escolar que ha de darse a sus hijos, para eliminar así el monopolio oficial de la ideología laicista que impone el Estado. Es necesario también que desaparezcan las cortapisas a la libertad religiosa del artículo 24 de la Constitución, además de modificar igualmente el artículo 130.^[26]

4. Impulsar la participación de las asociaciones intermedias en todos los ámbitos de la sociedad, destacando la importancia del asociacionismo en general y de las sociedades de padres de alumnos en particular.

Es necesario que los padres de familia participen en los organismos reguladores de los medios de comunicación y en la Comisión del Libro de Texto, para que les den la orientación que la sociedad desea.

Además es igualmente importante defender el deber de participar en política, ya que éste es el factor determinante y principal de las instituciones democráticas y de las socieda-

des intermedias; votar es un medio indispensable para manifestarse. “Si ni votas, ¿por qué te quejas?; puede ser que no ganes, pero ¿crees que con críticas de café cambiará la situación política del país?” [27]

5. Por todo ello se hace necesaria una acción educativa de largo alcance, que instruya a los padres de familia para que éstos a su vez orienten a sus hijos.

Además de la creación de nuevas escuelas, afiliadas a cuerpos intermedios, integrados sobre todo por padres de familia, quienes de acuerdo con los lineamientos marcados por la Secretaría de Educación Pública, deben hacer posible la existencia de la comunidad educativa, en la que es necesario que coincidan los valores que se manejan en casa y los valores propuestos en la escuela. [28]

6. La Iglesia debe tener el sitio que le corresponde: el de mayor autoridad moral sobre la sociedad y el gobierno. La Iglesia debe orientar sobre cuál es el bien y cuál el mal, sobre lo decente y lo indecente, e incluso debe establecer si hubo o no fraude en las elecciones. [29]

Todas estas acciones van encaminadas a conseguir un ideal que se puede resumir de la siguiente manera:

El bienestar de nuestra patria está en la riqueza de sus hombres y mujeres, en la salud espiritual y moral de sus familias, y sobre todo en la fortaleza y santidad que podamos formar en nuestros hijos. Incluso no importará que América Latina no llegue a ser del primer mundo económico, continuará siendo del primer mundo en valores y tradiciones cristianas, en familias unidas y en juventud comprometida. [30]

Estado mexicano y proyecto salinista

La visión de la que parte la derecha radical sobre el Estado mexicano no es muy halagüeña, ya que se considera que se alejó del ideal de nuestro sistema político “en donde la democracia es aceptada como la forma de vida”.

Para esta fracción, el Estado se ha transformado en sectario y corrupto, y sus exponentes más significativos han sido los ex presidentes Lázaro Cárdenas y Luis Echeverría.

Por otro lado, las políticas gubernamentales equivocadas en materia económica, principalmente en los sexenios de Luis Echeverría y José López Portillo, son las causantes del caos económico.^[31]

A pesar de esta primera impresión negativa, en la percepción de la derecha radical sobre el gobierno de Salinas de Gortari se nota un cambio de actitud favorable hacia las políticas del grupo en el poder.

Reconocen avances en las posiciones que ha asumido el gobierno actual en temas que tradicionalmente han constituido fuentes de problemas.

En el campo de la educación se señala que aun cuando queda mucho por hacer, “hoy vemos con beneplácito que las perspectivas de mejoramiento educativo en nuestro país son prometedoras”; sobre todo si se considera que dentro de los perfiles de la educación se habla ya de formación en los valores universales, de moral y ética, de integridad familiar; se ha avanzado en la revalorización y capacitación del magisterio; se ha reconocido el fracaso de la reforma educativa de 1972, pero sobre todo se ha convocado a la participación de los padres de familia en el proceso educativo.^[32]

En el problemático campo de la salud se habla de dos tipos de funcionarios, por un lado los “temibles”, “corruptores de nuestros jóvenes”, y por el otro los responsables y positivos como el actual secretario de Salud, a quien definen “como

una persona muy responsable”, conocedor de los problemas de la sociedad, dispuesto a atender las demandas que se le presenten: “con gente como él hay esperanza en este gobierno, claro que esperamos emprendan pronto acciones más contundentes”.^[33]

En el terreno económico, la decisión del gobierno mexicano de establecer un acuerdo de libre comercio con “sus vecinos más poderosos y ricos” es considerada como un acierto.

Consideramos el Tratado de Libre Comercio como una buena oportunidad para avanzar. Cuando un pueblo está mal, se ha empobrecido, corrompido y retrasado, lo mejor que puede hacer es establecer una buena sociedad, y esto es justamente lo que México busca, escarmentado por viejas relaciones que únicamente le han costado dinero y le han llevado a perder el tiempo, como pueden ser los casos de Cuba, Nicaragua y Chile (en tiempos de Allende). Nadie dice que Canadá y los Estados Unidos sean unas blancas palomas, en especial los hijos del Tío Sam, a quienes les encanta meterse en cuantas guerras pueden, amén de habernos usurpado territorios importantes en el siglo pasado. Sin embargo, estos son otros tiempos y la conveniencia de México es lo que cuenta. Si los “socios” tradicionales no pueden ayudarnos a resolver nuestros problemas, entonces ha llegado el momento de buscar nuevas alianzas.^[34]

Para concluir, Jorge Serrano Limón califica al gobierno de Salinas de Gortari como el mejor de las últimas décadas y hace énfasis en que “si los avances que ha tenido no han sido suficientes es por culpa de gentes al interior del gobierno que no dejan actuar al Presidente”.^[35]

La ultraderecha católica. Visión de la historia

A diferencia de la derecha radical, que se caracteriza por un pensamiento social presentista, los teóricos de la ultraderecha fundamentan sus argumentos en la historia. La constante apelación a un pasado histórico, interpretado obviamente a través de sus valores y principios explica, justifica y conlleva, de manera prácticamente inevitable, a una visión pesimista del presente.

Prevalece la noción de una historia universal y nacional que se genera y desarrolla en virtud de una gran conspiración

con finalidades determinadas claramente, que se generalizan en el tiempo y en el espacio.^[36]

Los títulos de las numerosas publicaciones de los autores que citaremos a lo largo de este artículo hablan por sí mismos de su interés por recuperar un pasado del que reclaman tener la versión fidedigna, y que enfrentan como un compromiso para desmentir tanto a la historia “oficial” como a la proveniente de las filas de intelectuales progresistas y de “izquierda”.^[37]

El mundo medieval cristiano es idealizado, un Renacimiento pagano y disoluto engendra la Reforma protestante y conduce a la Revolución inglesa, y a la Ilustración y la Revolución francesa. A partir del siglo XVII se va conformando una Revolución Mundial que sigue presente y amenazadora en su lucha a muerte contra el cristianismo.^[38]

El programa de la Revolución Mundial se basa en principios esenciales e invariables: la lucha contra el cristianismo, que exige el impulso a la enseñanza laica y a una educación única impartida por el Estado para remodelar las conciencias; el programa contempla también la provocación de crisis en la economía capitalista al aprovechar la democracia para acabar con la democracia, romper la vieja moral burguesa, impulsar la lucha de clases fomentando el odio, la estatización de los medios de producción, el control total de obreros y campesinos por el Estado...^[39]

El socialismo-comunismo ha encarnado desde hace siglo y medio a esta Revolución;^[40] pero actualmente esta amenaza está siendo desplazada por el materialismo y el hedonismo, que son tan perniciosos como el primero.

La historia de México se inscribe en esta historia mundial conspirativa. La visión del pasado mexicano asume una perspectiva hispanista y antindigenista, católica y antiliberal,

que se nutre de fuentes conservadoras (L. Alamán, J. Vasconcelos, M. Cuevas...). Desde luego, tal versión ensalza al catolicismo como forjador y esencia de la nación.^[41]

La imagen del México prehispánico y la Conquista que nos muestra Salvador Abascal es sumamente elocuente:

La Inmaculada le arrebató al demonio mediante su paladín Hernán Cortés y los misioneros españoles [...] y con los más de los otros conquistadores y con los más de los calumniados encomendados, lo que ahora es México y que en aquellos años [...] no era [...] más que un enorme matadero de hombres, mujeres y niños sacrificados [...] mientras más lloraban mejor alegraban a los sacrificados embijados de sangre y apuestos a perro muerto y que se banquetaban [...] de aquellos infelices [...]. Y había ejércitos de dioses [...] predominando los sanguinarios. No tienen disculpa tan horrendos crímenes [...].^[42]

La Colonia es idealizada como una etapa de justicia, prosperidad y paz; la Nueva España se enaltece con su labor civilizadora y de evangelización. En esos felices tiempos, la Revolución Mundial da su primer hachazo con la criminal expulsión de los jesuitas en 1767, a la que siguió la infiltración del pensamiento enciclopedista y racionalista, la masonería y la anarquía.^[43]

La Independencia se considera obra de Iturbide, pues Hidalgo y Morelos son vistos como revolucionarios destructores de vidas y haciendas. El plan de Iturbide no se concreta a independizar a México políticamente de España, lo que fundamentalmente desea es reconstruir a la sociedad católica creada por Cortés y por tres siglos de evangelización. Según el pensamiento de la ultraderecha, la salvación moral de México a través de la religión católica nos daría unidad y nos defendería de la amenaza externa.^[44] Desde la caída de Iturbide, México es dirigido desastrosa y básicamente por la masonería, uno de los grandes enemigos y culpables de esta historia. Los liberales, incluso ya influidos por el comunismo, culminan su obra de preceptos deplorados por los ultras de la derecha, con la Constitución de 1857 y las Leyes de Reforma.^[45]

Durante la larga dictadura del presidente Porfirio Díaz, su gobierno implementó una política conciliadora con la Iglesia

y los grupos conservadores, a todas luces insuficiente, y deformada por su apoyo a la educación positivista.

La Revolución mexicana no tuvo al principio, en su fase maderista, ninguno de los principios de la Revolución Mundial; pero ésta, al acecho, aprovechó las circunstancias al penetrar en el movimiento revolucionario a raíz del asesinato del presidente Madero para vincular a dicho movimiento a la Revolución Mundial. Carranza, Villa y Zapata son tildados de bandoleros y traidores a la patria por su propósito de destruir la religión católica, la esencia de su ser: “[...] lo característico de Zapata fue ser un borrachín, asesino, cobarde e incendiario, destructor de la riqueza y el orden social”.[46]

Se corona la traición con la Constitución de 1917. En particular se critican los artículos 3, 5, 24, 27 y 130 por su contenido antirreligioso y anticlerical, pero también los artículos 6 y 7, que dan absoluta licencia para la manifestación de las ideas en forma oral o escrita, y a los artículos 34, 35 y 36, que garantizan el sufragio universal.[47]

El programa de la Revolución mexicana, influido por principios de la Revolución Mundial, ha seguido adelante con procesos alternativos de aceleramiento y desaceleramiento. Así, la aceleración observada en 1926 con la persecución religiosa se desacelera a fines de 1929 con los “arreglos” que ponen fin a la guerra cristera.[48]

La siguiente aceleración ocurrió con Cárdenas en 1934, y por factores internacionales se frenó entre 1938-1952.[49]

El programa anticristiano volvió a avanzar, aunque con menor velocidad, hasta que en 1968 los desórdenes prepararon el terreno para un nuevo aceleramiento. El movimiento comunista-leninista-maoísta y castrista del 68, formado por guerrillas urbanas y armadas y preparadas, algunos extranjeros y masas de estudiantes adoctrinados y atraídos por el sa-

queo y la destrucción, fue “afortunadamente” controlado por el ejército bajo las órdenes del presidente Díaz Ordaz.^[50]

A partir de ahí, según la ultraderecha, se programó un futuro de demolición para México. Los líderes de los motines pasaron a ocupar altos cargos oficiales, los textos escolares fueron radicalizados, se estatizaron cientos de empresas, se fomentó el ambiente de disolución juvenil..., el poder del régimen creció inmensamente. Esta última aceleración ha sumido al país en una crisis económica y moral sin precedentes.^[51]

En esta historiografía teleológica se presenta un registro de acontecimientos y acciones singulares, más que un proceso complejo de acontecimientos humanos. Hay una ruta en la que se avanza por aceleramientos y desaceleramientos atribuidos a causas sencillas y claramente identificables, con la destacada presencia de grupúsculos con malignas intenciones que han desempeñado un rol preponderante —los comunistas—, ropaje preferido aunque no único de la Revolución Mundial, que cuenta con representantes en el propio gobierno de los Estados Unidos.^[52]

Religión, Iglesia católica, moral y educación

Como se señaló en la introducción, el paradigma religioso domina la cosmovisión de este pensamiento. Se trata de una concepción fundamentalista, en la que hay una sola verdad revelada, indiscutible; en este caso una única y verdadera religión: la católica, que da sentido a la vida individual y colectiva.

La sociedad cristiana está constituida por un Orden Sobrenatural que descansa sobre el Orden Natural, al cual pertene-

ce la naturaleza humana creada por Dios y que incluye tres clases de relaciones del hombre: para con Dios, con el prójimo y con uno mismo.

De ahí el compromiso de conocer la existencia de Dios como el fundamento de la vida, al respeto a la vida de todo hombre inocente y al matrimonio como transmisor de vida, y el respeto a la propia persona en su integridad física y espiritual. Todo este orden natural lo trata de destruir la Revolución Mundial para hacer imposible el Orden Sobrenatural, fuera del cual no hay salvación. El Orden Sobrenatural está constituido por la Gracia. El hombre no nace para sí mismo, sino para Dios.

El Orden Sobrenatural está constituido en la tierra por la Iglesia Católica, Apostólica y Romana y sólo Ella. Ésta es encabezada por el papa, “una sola cabeza con Cristo en materia de fe y gobierno”.[53]

La misión de la Iglesia, jerarquía y sacerdotes, debe ser la defensa de la religión católica, la única verdadera, y la lucha contra la revolución atea y materialista. El hombre católico es un ser humano integral, el catolicismo está en todo y es depositario de la Verdad.

No está en las manos del sacerdote aliviar la pobreza del cuerpo, sino la del alma; y aun cuando pudiera lo primero, debería atender ante todo a la fuente de todas las miserias: el pecado.

En el plan providencial es necesario que siempre haya ricos y pobres —no miserables— para el ejercicio de la justicia y la misericordia en unos, y de la honradez y la paciencia en los otros, y en todos para la práctica de la caridad, sin la cual no hay salvación posible para nadie (el marxismo los enfrenta prometiendo un paraíso como fruto del odio).[54]

Pedro y Pablo jamás predicaron directamente el cambio de estructuras, porque el único cambio deseable viene como consecuencia ineludible de la Caridad.[55]

Desgraciadamente, plantea Abascal, la jerarquía eclesiástica a partir de Ávila Camacho se ha dedicado a dialogar con el

gobierno, no hay en el episcopado espíritu de lucha en defensa de la Verdad.

Olvidan los señores Obispos que siempre ha sido más peligroso para ellos el Palacio que la prisión y el destierro, que lo único que la Revolución puede darles es “la servidumbre de Palacio” sólo con prometedores honores [...].^[56]

Plantean estos pensadores la urgencia de empezar la reevangelización por la profunda y amplia reforma del clero alto y bajo, en parte extraviado (condena reiterada al obispo Méndez Arceo, calificado de hereje...) y el resto, en general, demasiado secularizado y sin la ciencia histórica y teológica necesaria para emprender la reconquista espiritual de masas católicas que desde hace muchos años han sido abandonadas.

La fe de los obispos en “la democracia” revolucionaria parece superior a la fe en la reevangelización y en la reforma de las costumbres.^[57]

La Iglesia es concebida desde esta perspectiva como guardián de la moral y las costumbres. En este campo las prioridades deben ser la defensa de la indisolubilidad del matrimonio, cuya finalidad primordial es la concepción. De ahí la condena al divorcio, a los medios de control de la natalidad y, desde luego, al aborto.

Los ultraderechistas consideran contra natura el goce sexual solitario, la mutilación y la esterilización de los órganos sexuales; desde luego, son objeto de condena absoluta la pornografía, la drogadicción, el alcoholismo, el impudor de la mujer, la homosexualidad, el lesbianismo... La televisión es señalada como formidable medio de difusión del hedonismo, de la corrupción de las costumbres, además de otros medios que incitan a la sensualidad y a la violencia.

El papel de la mujer, desde este punto de vista, debe ser fundamentalmente el hogar y la educación. Esta posición advierte contra un nuevo mal: el feminismo que, alentado por la influencia estadounidense, quiere lanzar a la mujer fuera de su

hogar, “hinchándola de ambiciones como la Serpiente a Eva” y cargándola de derechos y tareas iguales a las del hombre. (Por ejemplo, se están multiplicando las guarderías, lo cual es interpretado como el nuevo instrumento de la Revolución Mundial para facilitar la salida del hogar de la mujer y la entrega de sus hijos al Estado.)^[58]

Actualmente el mal es encarnado por un feroz hedonismo que permea a la sociedad materializando los espíritus. Ello, en opinión de la ultraderecha, se debe en gran parte a la educación laica impulsada por el Estado (con inmorales y falsos libros de texto únicos), cuando, como se ha dicho, conforme al Orden Natural sólo a los padres corresponde el deber y el derecho de educar a los hijos. Un ejemplo terrible lo representan las universidades transformadas en centros de subversión.

El remedio para salvar el alma de México consiste en la educación católica de la niñez y la preservación de la santidad de la familia. La educación sexual corresponde exclusivamente a los padres de familia y deberá inculcar el amor a la castidad.

La posición ultraderechista sostiene que la enseñanza religiosa debería ser obligatoria en todas las escuelas, pues éstas son financiadas con los impuestos de un pueblo mayoritariamente católico.

Cabe señalar que esta corriente de pensamiento, además de antiestatista, es antintelectual. Su visión de las universidades y de los científicos sociales es profundamente negativa.

Esta posición aduce que la autoridad de la Iglesia es intrínseca e incomparablemente superior a la del Estado en el orden moral. Por ello critican severamente que la Constitución de 1917 establezca una absoluta sujeción de la Iglesia al Estado.

Asimismo, la ultraderecha denuncia un supuesto movimiento contra la Iglesia católica para cambiarle su esencia, utilizarla como instrumento de comunización y luego destruirla, no desde fuera sino dividiéndola por dentro. Tal movimiento empezó con Judas y hoy es encarnado por la modernidad, por el “progresismo”, el “cristianismo por el socialismo”, la “Iglesia de los Pobres” y una falsa Teología de la Liberación.^[59]

A partir del Concilio Vaticano II y la implementación de sus reformas en los últimos años de la década de los sesenta, se produce una importante escisión en el movimiento social que denominamos ultraderecha; pues grupos como los “Tecos” de Guadalajara, vinculados al Movimiento Universitario de Renovadora Orientación, conocido como el MURO, cuestionaron las reformas posconciliares y criticaron fuertemente al papado que las impulsó. Ello ocasionó que un grupo de Guadalajara comandado por Anacleto González Flores se separara de pensadores y grupos vinculados con Salvador Abascal y Celestino Salmerón, con quienes hasta entonces había tenido relaciones cordiales.^[60]

La defensa de la infalibilidad papal fue asumida por Abascal tanto en *Hoja de Combate* como en dos libros *ex profeso*: *El Papa nunca ha sido ni será hereje. Historia y Doctrina*, y *En legítima defensa y más en defensa del papado*.^[61]

Para grupos como los llamados “Tecos” de la Universidad de Guadalajara, los cambios ocurridos en el Concilio Vaticano II en cuestiones dogmáticas fueron intolerables. A partir de entonces iniciaron su lucha contra los protestantes y judíos que se apoderaron del Vaticano, declarando que el papado había quedado vacante.^[62]

Concepción del Estado

La ultraderecha religiosa mexicana es fundamentalmente antiestatista, enemiga del gobierno y de la participación del Estado en la economía.

Afirman que nunca ha sido verdadera la división de poderes en ninguna parte y mucho menos en México, cuyo sistema revolucionario tiene que ser monolíticamente centralista y unitario, de manera que no hay ciudadanos sino súbditos.

Asimismo se critica la falsa democracia liberal donde vale lo mismo el voto de cualquier individuo mayor de 18 años, no importa quién sea ni el tipo de vida o valores que tenga.

Guisa y Azevedo afirma que en México tenemos “un fascismo degenerado”, donde el sistema tiene los defectos de los revolucionarios y los defectos de los burgueses. El Estado ha sobrepasado sus funciones y su razón de ser al ensancharse indebidamente.^[63]

Apoyándose en Platón, Aristóteles y sobre todo en Santo Tomás y en documentos papales actuales y de los siglos pasado y presente, Héctor Velázquez Fernández señala en *Hoja de Combate* que un error gravísimo y común, incluso entre intelectuales católicos, es el confundir la democracia clásica con la democracia moderna.^[64]

En la democracia clásica la preocupación fundamental, según este analista, se encontraba no en quienes ejercían el poder, o la forma de gobierno, sino en cómo se ejercía. Se suponía en este caso la existencia de un bien propio, específico de la comunidad, y un régimen político se legitimaba por su buen gobierno, enmarcado en el orden cristiano.

En la democracia moderna, prosigue Velázquez Fernández, fundamentada en el pacto social rousseauiano, la única fuente de la ley es la voluntad de las masas, voluntad popular que se presta a seguir cualquier bandera. La cultura de la virtud y de la selección es sustituida por el poder del número. La democracia moderna como sustituto laico de Dios, se erige como una religión con el dogma de la soberanía popular y el rito del sufragio universal.

Por lo anterior, se considera absurdo que los obispos pierdan el tiempo en exhortar a la población a que vote, o a las autoridades a que se respete el voto, porque con ello no logran sino que la democracia moderna se fortalezca y se confunda a la feligresía.

También se critica al sistema de partidos. Los obispos debían atacar de raíz el problema: deberían prohibirles a los católicos votar por el PRI y los partidos de izquierda, porque es pecado mortal, y es pecado mortal porque son ateos y anticatólicos. Pero tampoco el PAN ni el PDM representan opciones respetables y válidas para estos pensadores.

De acuerdo con la versión ultraderechista, el PAN parecía ser un partido católico y nacionalista, antimarxista; pero Gómez Morín realizaba únicamente una oposición simulada. El PAN hablaba de justicia, democracia... ha criticado al PRI y al fraude electoral, pero su trayectoria ha sido de engaño y traición, una falsa oposición. El PDM se ostenta falsamente como descendiente del sinarquismo, militan en sus filas algunos viejos sinarquistas engañados, pero su control político está en manos de la “democracia cristiana”, que es una versión disfrazada del marxismo.^[65]

Se defiende arduamente el derecho a la propiedad privada y a sus virtudes. La existencia o privación de la libertad en un campo, favorece o mutila la libertad en otro, la educativa, la

religiosa, la de prensa... La libertad económica es cimiento para otros tipos de libertad.^[66]

Se critica fuertemente al Estado empresario y a la economía mixta por ineficiente y por ser más el camino o la vía hacia el socialismo.^[67]

En particular se realiza fuerte crítica de la Reforma Agraria, que ha tenido cautivo electoralmente al campesinado, sus votos, sus conciencias y hasta su sexualidad. (Y que las recientes modificaciones al artículo 27 constitucional, a su juicio, no alteran la esencia del problema.)

Observan que hay una continuidad entre los regímenes posrevolucionarios: un sexenio no camina en sentido contrario al anterior, la diferencia de velocidad en el ritmo de los cambios crea la ilusión óptica de antagonismos en los principios, pero no es así.

Los responsables de la presente aceleración (que sitúan a partir de 1968), señala Salvador Borrego, son grupos aparentemente desligados entre sí: funcionarios del régimen comprometidos con el marxismo internacional, líderes obreros, campesinos y estudiantes, sacerdotes progresistas, teólogos de la liberación; periodistas y escritores con apoyo para dar falsa imagen de los hechos, sociólogos y economistas con engañosas fórmulas para cambios estructurales; células marxistas que se infiltran en todos los sectores.^[68]

Afirman que en realidad desde hace ya muchos años México vive bajo un régimen socialista, con un socialismo a la mexicana. México es el mejor maestro del socialismo en el mundo, no Rusia, ni China, donde “son demasiado pesadas las cadenas”.^[69]

Panorama internacional y reforma del Estado

Durante siglo y medio la encarnación del Anticristo, la fuerza del mal atrás de la Revolución Mundial fueron el marxismo y el comunismo. Se culpa a los Estados Unidos de haber permitido el desarrollo de la Unión Soviética y la expansión de los movimientos socialistas y comunistas del mundo entero.

Los ultras de la derecha creen que desde el siglo pasado opera en los Estados Unidos un núcleo de supercapitalismo-infiltración, actualmente integrado por la cúpula financiera, influyentes sinagogas y logias masónicas... que han infiltrado dependencias oficiales, universidades y casi todos los medios importantes de comunicación masiva. Sin embargo, a esta fuerza se opone otra nacionalista, que ha luchado por integrarse y crecer. El Departamento de Estado estadounidense es visto como un reducto de fuerzas muy poderosas tradicionalmente hostiles a Iberoamérica y al cristianismo y, desde 1939, también enemigas del pueblo estadounidense y aliadas del marxismo.[70]

Se considera que el tener México, católico, un gobierno ateo y masón y una legislación anticatólica es una aberración que no se debe sino a la fuerza de las armas yanquis desde la Reforma. En los Estados Unidos, dictadura disfrazada de democracia, hay poderosos círculos que ayudan a que la Revolución mexicana se encarrile cada vez más con la Mundial. El Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos es visto como un proyecto que, a cambio de conceder la posibilidad de “comer un poco más”, hará que se pierda el alma de México al convertir a los mexicanos en “criados”. [71]

En su percepción de la relación entre el Estado mexicano y los Estados Unidos se vinculan tanto el sentimiento antiestadista como el antiestadunidense. Los Estados Unidos son

considerados a su vez esclavos del judaísmo internacional, que prepara el Imperio Mundial del Anticristo.

La crisis del socialismo y el derrumbe de los regímenes de la Unión Soviética y de los países de Europa del Este, así como el fortalecimiento del neoliberalismo, no significan el fin de la lucha entre “el bien y el mal”.

Al marxismo o comunismo lo está sucediendo la modernidad, pero ésta, desde este punto de vista, de moderno sólo tiene el ser fuerte nudo de cuanto ha sido hasta ahora la Revolución: herejía, reforma, filosofismo, progreso, liberalismo y marxismo. Recuerdan que el marxismo nació el siglo pasado, y añaden que las esencias de la Revolución Mundial “arden en lo más profundo de la historia”.^[72]

En cuanto a México, el proyecto de modernización de Carlos Salinas de Gortari, que ha implicado modificaciones al texto constitucional y la implantación de un proyecto de corte neoliberal, ha sido severamente criticado.

Así, Abascal señala que las modificaciones al artículo 27 no romperán la sujeción del ejido al Estado, con el peligro de que se introduzca el capital estadounidense por la venta de áreas parceladas y que aumente la emigración a los Estados Unidos o al Distrito Federal, y que los ejidatarios se conviertan en peones de nuevos amos.

En la reforma constitucional de las relaciones Iglesia-Estado, señala el mismo autor, desaparecen algunas cosas, pero no todo lo que debiera desaparecer, y en el fondo se mantiene el poder absoluto y totalitario del Estado sobre la vida de la Iglesia católica.

En relación con el artículo 3º, esta corriente manifiesta que ninguna escuela debería ser laica por ir esto contra la Ley Natural, contra la razón; el ser humano necesita una ley superior “para guiarlo en las tinieblas de este mundo”. Conformar-

se conque pueda ser católica únicamente la escuela particular es consentirle a la Revolución anticristiana acaparar 95% de la población escolar. No basta con que en la escuela se dé una clase de religión; toda la enseñanza, aun las matemáticas, debe estar impregnada de religiosidad.^[73]

Y señalan que estas modificaciones son aceptadas por los obispos que dialogan amigablemente con un Estado que aplica la educación laica y una política antinatal.

Se concluye que “el Bien se ha reblandecido y el Mal se ha fortalecido”. Hay inclinación a lo fácil, a lo cómodo, hay una conjura promotora de la disolución, pero también un debilitamiento interno de la sociedad.^[74]

Ante este panorama, el único remedio es Cristo, sus sacramentos, su Gracia en todos los actos de la vida personal, familiar y social para no caer en el desenfreno de los sentidos.^[75]

Finalmente, ante la semblanza mundial la ultraderecha religiosa se plantea una estrategia defensiva centrada en la afirmación del cristianismo, la defensa de la propiedad privada, la cooperación interclasista, la defensa de la familia, de la nación y de la patria.

El pensamiento católico extremista en el ámbito de la práctica política

Después de haber visto cómo se estructuran los distintos discursos es importante hacer una última acotación.

Todo este conjunto de proposiciones esenciales constituyen, en el interior de cada uno de los entes que conforman el pensamiento católico extremista, principios cohesionantes y autodefinitorios, los cuales proporcionan un lugar preciso en el espectro político, permiten justipreciar a los otros compo-

nentes de la realidad social, incluido el Estado, al mismo tiempo que delimitan los espacios posibles de acercamiento con otras instancias.^[76]

En extremo maniquea, la ultraderecha ve a la sociedad entre dos sectores siempre en lucha, en posiciones totalmente irreconciliables y excluyentes: el bien y el mal. Esta corriente, que se arroga la presentación exclusiva del bien, asume que las distintas fuerzas que se mueven dentro de la sociedad sólo pueden ser en su confrontación amigas o enemigas, sin ningún matiz intermedio.

Actualmente en nuestra sociedad existe un enemigo indeterminado, con mil rostros, que lo mismo puede estar en organizaciones comunistas que infiltrado en la cúpula clerical; según esta versión se trata de un enemigo cuyos agentes son partícipes de una conjura internacional.

Intransigente y sismática, en el plano político se encuentra aislada, imposibilitada para realizar alianzas y compromisos duraderos con grupos de la derecha radical o de la propia ultraderecha.^[77] Alejados de toda mediación institucional, se encuentran a la espera de una coyuntura favorable para irrumpir en la escena política; las células de la ultraderecha están organizadas en pequeños grupos semiclandestinos, cuya influencia en algunos casos se limita al ámbito universitario.

La derecha radical, por su parte, piensa que el Orden Natural de la sociedad ha sido alterado, sobre todo por la inmoderada intervención del Estado en ámbitos que no debía tocar, principalmente en cuestiones que atañen sólo al individuo y sus derechos, así como a la familia. El Estado, recalcan, ha traspasado su función subsidiaria para asumir una posición totalitaria.

Para oponerse a la injerencia del Estado es necesario crear organizaciones que se localicen en medio de la estructura estatal, por un lado, y del individuo y de la familia, por el otro, organizaciones que sirvan de amortiguador para las acciones del Estado.

Apoyándose en una cooperación amplia de organizaciones intermedias y utilizando el “orden jurídico”, presiones directas “no violentas”, así como el diálogo directo con los representantes del Estado, se debe tratar de modificar el orden existente para adecuarlo al “recto y justo ordenamiento moral”, basado en los más altos valores universales que encarna el catolicismo.

Preocupados por la defensa de asuntos concretos (los derechos de la mujer, la educación, la sexualidad, el “derecho a la vida”), los grupos que integran la derecha radical están abiertos al diálogo y en ocasiones a realizar acciones conjuntas con grupos con los que se identifican.

Interesados en convertirse en interlocutores reconocidos por el Estado, no dudan en participar o en apoyar a otras organizaciones hermanadas ideológicamente. Así, mantienen lazos, en ocasiones muy estrechos, con partidos políticos, organismos clericales, asociaciones de distinta naturaleza (como asociaciones de padres de familia, organismos empresariales) y con grupos similares a ellos. Se ha demostrado en coyunturas específicas la capacidad de convocatoria de la que gozan algunos de los grupos de la derecha radical.

Hijos de una misma madre, con diferente ceño y fortuna, los grupos extremistas católicos representan una realidad larvada dentro de nuestra sociedad. Son cajas de resonancia por las cuales muchas voces expresan lo que no se atreven a decir abiertamente, pero también son, finalmente, los portavoces

de un sector católico dogmático al que la modernidad ha apabullado.

[1] Seymour Martin Lipset y Earl Raab, *La política de la sinrazón*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981. Para una tipología de los movimientos extremistas véanse sobre todo el prólogo y el capítulo I, “El extremismo político”.

[2] Para mayor información sobre estos grupos pueden consultarse los siguientes textos: José Chávez Jaimes, “La derecha radical mexicana”, en *El Universal*, 4 de diciembre de 1988, pp. 1, 33 y 34; Raymundo Riva Palacio, “Grupos secretos y violentos de extrema derecha han hecho de Guadalajara su base”, en *Excélsior*, 15 de febrero de 1988; Estela Sánchez Albarrán, “El quehacer político de los laicos católicos”, *El Cotidiano* 35, México, mayo-junio de 1990, pp. 24-32; Manuel Buendía, *La ultraderecha en México*, Ed. Fundación Manuel Buendía y Océano, 1987; y del mismo autor, *La Santa Madre*, Ed. Fundación Manuel Buendía y Océano, 1985; Hugo Vargas, “Nuevas vidas ejemplares. De Salvador Abascal a Luis Pazos: estampitas de la derecha mexicana”, *Nexos*, núm. 64, México, abril de 1983, entre otros.

[3] Muchos son o han sido los medios a través de los cuales estos grupos dan a conocer su pensamiento; por citar sólo algunos tenemos editoriales como Polis y Tradición, con un significativo número de libros publicados, colecciones de libros como “Lectura-libros e ideas”, periódicos como *Ocho Columnas* de Guadalajara, revistas como *Verdades*, *Réplica*, *Cumbre*, folletos como *Hoja de Combate*, e infinidad de hojas sueltas, desplegados en los periódicos, etc. Sin embargo, existen diferencias importantes en la producción editorial entre cada uno de los grupos a los que nos referiremos en el artículo; hay auto-

res con una producción, en cuanto títulos y ediciones, realmente importante, y hay otros que sólo han firmado uno que otro desplegado; en cuanto a organizaciones, por ejemplo, mientras que la Unión Nacional de Padres de Familia mantiene un fluido, amplio y variado en cuanto a temáticas y proyecto de publicaciones, el estridente Comité Nacional Pro-Vida apenas tiene publicados unos cuantos folletos dedicados exclusivamente al problema del aborto. En el caso de Pro-Vida, las declaraciones y las entrevistas periodísticas que los líderes del Comité hacen a los diferentes medios de comunicación son fuente imprescindible para la reconstrucción de su pensamiento.

[4] S. Carlos de J. Kramsky, “La familia en la Doctrina Social Cristiana”, *Cumbre*, año 1, México, Unión Nacional de Padres de Familia (UNPF), julio de 1991, pp. 15-16; Nemesio Rodríguez Lois, “El testamento, riesgo para la familia”, *Cumbre*, año 1, septiembre de 1991, pp. 12-14; Gabriel Espinosa Herrera, “La familia por encima de la crisis”, *Cumbre*, año 1, diciembre de 1991, p. 16.

[5] Ramón Sánchez Meda, “No, a la mutilación de los derechos humanos”. *Cumbre*, año 1, noviembre de 1991, pp. 18-21.

[6] *Ibidem*, pp. 23-26; C. Kramsky, *op. cit.*, pp. 15-16.

[7] *Ibidem*, pp. 23-26.

[8] C. Kramsky, *op. cit.*, pp. 15-16; G. Espinosa Herrera, *op. cit.*, p. 16.

[9] *Ibidem*, pp. 15-16.

[10] G. Espinosa Herrera, *op. cit.*, p. 16.

[11] Comité Nacional Pro-Vida, *Métodos anticonceptivos y métodos naturales*, Comité Nacional Pro-Vida, México, s. f., p. 6.

- [12] Carolina Bolívar, “Las escuelas, centros de divulgación política”, *Cumbre*, diciembre de 1991, p. 36.
- [13] Jorge Moreno K., “Modernización educativa, ¿para qué?”, *Cumbre*, año 1, junio de 1991, pp. 10-11.
- [14] Nemesio Rodríguez Lois, “Un cuerpo vivo y actuante”, *Cumbre*, año 2, abril de 1992, pp. 5-7.
- [15] *Ibidem*.
- [16] *Ibidem*.
- [17] G. Espinosa Herrera, *op. cit.*, p. 16; Unión Iberoamericana de Padres de Familia (Uniapa), “La nueva casa de la Unión”, *Cumbre*, diciembre de 1991, pp. 30-31; Nemesio Rodríguez Lois, *op. cit.*, pp. 5-7; Hugo Vargas, “Amor libre igual a México esclavo, entrevista con Jorge Serrano Limón (Pro-Vida)”, *El Cotidiano*, núm. 24, julio-agosto de 1988, pp. 51-55.
- [18] UNPF, “Los medios de comunicación y la familia”, *Cumbre*, año 1, junio de 1991, pp. 27-28.
- [19] *Ibidem*, pp. 27-28; César Romero Jacobo, “Serrano Limón: sólo los comunistas y los liberales no nos quieren”, *Unomásuno*, México, 18 de febrero de 1990. “Página Uno”, pp. 8-9.
- [20] Guillermo Bustamante Manilla, “Editorial”, *Cumbre*, año 1, septiembre de 1991, p. 4.
- [21] Ernesto Aguilar Álvarez-Bay, “Enormes retos para los jóvenes”, *Cumbre*, año 1, agosto de 1991, p. 8; R. Valencia, “Necesidades ficticias alejan a la mujer del hogar”, *Cumbre*, año 1, mayo de 1991, pp. 16-17.
- [22] Jorge Moreno K., *op. cit.*, pp. 10-11; Óscar Botta, “Los niños y la pornografía”, *Cumbre*, septiembre de 1991, pp. 5-8; Hugo Vargas, *op. cit.*, pp. 51-55.

[23] Unión Iberoamericana de Padres de Familia (Unia-pa), “Trabajo y propuestas para Iberoamérica”, año I, julio de 1991, pp. 19-22.

[24] Rafael Moya García, “¿Se puede educar al margen de la religión?”, *Cumbre*, año 1, octubre de 1991, pp. 27-28.

[25] Ramón Sánchez Meda, *op. cit.*, pp. 23-26.

[26] *Ibidem.* Pro-Vida, nos dice Hugo Vargas, ha presentado diversas iniciativas de ley para modificar y reformar algunos artículos constitucionales; la primera de ellas en 1982, fue la de elevar a rango constitucional “el derecho a la vida”; dos años después, propusieron modificar el artículo 1º, pues una constitución no debe otorgar derechos a sus ciudadanos, los debe reconocer; ha propuesto reformas al 3º, 27 y 130 constitucionales, así como modificaciones a la Ley General de Salud, donde se establece el carácter prioritario de la planificación familiar y el uso de anticonceptivos. H. Vargas, *op. cit.*, pp. 51-55.

[27] R. Valencia, “Valores cívicos y políticos”, *Cumbre*, año 1, marzo de 1992, pp. 18-21; Uniapa, *op. cit.*, pp. 19-22; UNPF, “Propuestas de la Unión Nacional de Padres de Familia al Consejo Nacional Técnico de la Educación”, *Cumbre*, septiembre de 1991, pp. 2-19; Alma Irene Martínez López, “Comité Nacional Pro-Vida, A. C., principios”, *El Cotidiano*, núm. 24, julio-agosto de 1988, p. 54.

[28] UNPF, *op. cit.*, pp. 2-19.

[29] César Romero Jacobo, *op. cit.*, pp. 8-9.

[30] Héctor Rodríguez S., “Forjadores de México”, *Cumbre*, año 2, núm. 15, junio de 1992, p. 44; Ramón Garza Irigoyen, “¿Teología de la Liberación o teología del odio?”, *Cumbre*, año 2, mayo de 1992, p. 22.

[31] Jorge Moreno K., *op. cit.*, pp. 10-11; Jorge Moreno K., “¿Es bueno el control de las colegiaturas?”, *Cumbre*,

año 1, octubre de 1991, p. 30; Nemesio Rodríguez Lois, *op. cit.*, pp. 5-7.

[32] UNPF, *op. cit.*, pp. 2-19.

[33] C. Romero Jacobo, *op. cit.*, pp. 8-9.

[34] Jesús Galera Lamadrid, “México ante el Tratado de Libre Comercio”, *Cumbre*, año 1, octubre de 1991, pp. 38-39.

[35] C. Romero Jacobo, *op. cit.*, pp. 8-9.

[36] Características que Lipset y Raab observan también en los movimientos de derecha en los Estados Unidos a lo largo de su historia.

[37] Salvador Abascal, antiguo jefe de la Unión Nacional Sinarquista, trabajó en la Editorial Jus de 1969-1972 y en 1978 fundó la Editorial Tradición, donde se han publicado decenas de títulos, entre los que destacan libros de Salvador Abascal, Salvador Borrego, Celestino Salmerón, Luis Pazos... Además, edita un boletín mensual: *Hoja de Combate*. La Editorial Tradición ha publicado varias colecciones, entre ellas “Episodios nacionales mexicanos”, que comprende 25 obras; “La verdadera Historia”, que incluye 19 libros; la “Colección de Estudios Políticos”, con 15 títulos, y otras obras de historia, literatura y religión. Véase la lista completa de sus publicaciones en *Hoja de Combate*, núm. 288, Tradición, México, septiembre de 1991.

[38] Véanse las obras de Salvador Borrego: *Derrota mundial*, Tradición y Ed. de autor (26ª ed.), México; *Supracapitalismo*, Tradición y Ed. de autor (31ª ed.), México, entre otras. Véase Salvador Abascal, *La Revolución Mundial. De Herodes a Bush*, Tradición, México, 1991.

[39] Véase Salvador Borrego, *op. cit.*, y *México futuro*, Tradición y Ed. de autor (8ª ed.), México, y S. Abascal, *op.*

cit.

[40] Véase Salvador Borrego: *op. cit.*; *América peligra*, Tradición (16ª ed.), México; *Dogmas y crisis*, Tradición (2ª ed.), México; Salvador Abascal, *op. cit.*; y el folleto publicado por Tradición y prologado por el arzobispo Corripio Ahumada donde se pretende demostrar en forma contundente que las concepciones cristianas y las marxistas son absolutamente irreconciliables y antitéticas. P. N. Kurguz, O. P., *¿Por qué el comunismo es intrínsecamente perverso?*, Tradición, México, 1978.

[41] Entre las numerosas obras sobre historia de México están las de José Macías, S. J.: *Hernán Cortés. El aventurero-El conquistador-El gobernante-El cristiano*, Cuauhtémoc e Iturbide. *El coronel realista-El Libertador-El Emperador-El Padre de la Patria*; Celestino Salmerón: *En defensa de Iturbide* y *Las grandes traiciones de Juárez*, también publicadas por Tradición; Salvador Abascal: *Juárez marxista, 1848-1872*, y *La Constitución de 1917, destructora de la nación mexicana*, todas publicadas por Tradición; también Jesús Guisa y Azevedo, *Doctrina política de la reacción*.

[42] Salvador Abascal, *La Revolución Mundial...*, *op. cit.*, pp. 38-39.

[43] *Ibidem*, pp. 38-44. Véase también José Macías, *op. cit.*

[44] Agustín de Iturbide ha sido un personaje muy admirado en el seno de esta corriente; las obras citadas y algunas más: *Papeles de don Agustín de Iturbide*, de José Gutiérrez Casillas, S. J.; y *Agustín Primero*, de Guillermo López de Lara, publicadas por Tradición, lo atestiguan.

[45] Véase de Salvador Abascal, *La Revolución de la Reforma de 1833 a 1848*, Gómez Farías-Santa Anna, Tradi-

ción, México, 1983, y su *Juárez marxista*, Tradición, México, 1984; también de Manuel Loza Macías, *El pensamiento económico y la Constitución de 1857*, de la misma editorial.

[46] Salvador Abascal, *La Revolución Mundial...*, op. cit., p. 327; véase también del mismo autor: *Madero, dictador infortunado*, Tradición, México; y también de Salvador Borrego, *México futuro*.

[47] Salvador Abascal, *La Revolución mundial...*, op. cit., pp. 114-118; y *La Constitución de 1917, destructora de la nación mexicana*.

[48] Salvador Borrego, op. cit., pp. 156. Véanse entre numerosas obras dedicadas al conflicto Iglesia-Estado de los años veinte: Fernando Medina Ruiz, *Calles, un destino melancólico*; P. Lauro López Beltrán, *La persecución religiosa en México (1926-1929)*; y Salvador Abascal, *Tomás Garrido Canabal-Sin Dios-sin curas-sin Iglesias, 1919-1935*, todas publicadas por Tradición.

[49] *Ibidem*, y véase Salvador Abascal, *Lázaro Cárdenas, presidente comunista*, Tradición, México, 1988-1989. Cabe recordar aquí que en 1937 surgió la UNS y el movimiento fue relativamente exitoso durante fines de la década de 1930 y los primeros años de 1940 (precisamente con la jefatura de Abascal 1940-1941 alcanza su apogeo). En 1944, Abascal rompe con la UNS. Para información sobre el sinarquismo (1937-1947) y su posible relación con el fascismo véase Jean Meyer, *El sinarquismo: ¿un fascismo mexicano?*, Joaquín Mortiz, México, 1979. También sobre la derecha radical en las décadas de los años treinta y cuarenta véase Hugh Campbell, *La derecha radical en México*, SEP Setentas, México, 1976.

[50] Salvador Borrego, *op cit.*, pp. 29-34; y Salvador Abascal, *La Revolución Mundial...*, *op. cit.*, pp. 207-215.

[51] Véase Salvador Borrego, *Metas políticas, orígenes políticos de la crisis económica*, Ed. de autor (3ª ed.), México.

[52] Un elemento constante en la visión conservadora es la crítica, el desprecio y la descalificación hacia los Estados Unidos. Mantienen que se ha repetido en el Nuevo Mundo el enfrentamiento religioso bajo la forma de la “yanquilandia protestante y materialista” contra cristianoamérica. Salvador Abascal, *La Revolución Mundial...*, *op. cit.*, p. 58. Véase Salvador Borrego, *¿Qué pasa con EE. UU.? ¿Liberará a Iberoamérica del comunismo? ¿O le facilitará el camino a la URSS? Dos diversas fuerzas actúan en EE. UU.*, Ed. de autor, México.

[53] *Ibidem*, pp. 7-10.

[54] Salvador Abascal, *op cit.*, p. 289.

[55] *Ibidem*, p. 213.

[56] *Ibidem*.

[57] *Ibidem*, p. 444.

[58] Salvador Abascal, *op cit.*, pp. 100-101.

[59] Salvador Borrego, *op. cit.*, pp. 97.

[60] Para actividades y relaciones de grupos de ultraderecha como el MURO y otros, véase Manuel Buendía, *La ultraderecha en México*, Ed. Fundación Manuel Buendía y Océano, México, 1987; y del mismo autor, *La Santa Madre*, Ed. Fundación Manuel Buendía y Océano, México, 1985; también Hugo Vargas, “Nuevas vidas ejemplares. De Salvador Abascal a Luis Pazos: estampitas de la derecha mexicana”, *Nexos*, núm. 64, México, abril de 1983.

[61] Salvador Abascal, *En legítima defensa y más en defensa del papado*, Tradición, México, 1973, y *El papa nun-*

ca ha sido ni será hereje, Tradición, México, 1979.

[62] Véase entrevista con Anacleto González, en Hugo Vargas, *op. cit.*, p. 11.

[63] Véase entrevista con Guisa y Azevedo en Hugo Vargas, *op. cit.*, pp. 13-14.

[64] Véase H. Velázquez Fernández, “El totalitarismo de la democracia moderna”, en *Hoja de Combate*, agosto de 1991, pp. 3-7.

[65] Véase Salvador Borrego, *op. cit.*; y Hugo Vargas, *op. cit.*

[66] Salvador Borrego, *op. cit.*, p. 109.

[67] La estatización acelerada de las empresas en México, particularmente en la década de los setenta, es parte del programa de la Revolución Mundial. *Ibidem*, p. 128.

[68] Salvador Borrego, *op. cit.*, pp. 7-8.

[69] Salvador Abascal, *op. cit.*, pp. 249-250.

[70] Salvador Abascal, *op. cit.*, pp. 432 y 414.

[71] Véase Salvador Borrego, *América peligra*, p. 24. Algunas interpretaciones veían en Reagan una posible salvación: Agustín Navarro Vázquez, del Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, en su publicación *La Realidad Mexicana*, planteaba que el mundo había recibido un rayo de esperanza con el triunfo de Reagan, que los países occidentales esperan que los Estados Unidos ya no sigan auxiliando a la subversión marxista. En esta publicación, editada también en la Ed. Tradición, además de los artículos de Navarro colaboran José Ángel Conchello, Armando Ayala Anguiano, director de *Contenido*, y Luis Reed Torres, participante en los actos de las falanges de Salmerón. Véase Hugo Vargas, *op. cit.*, pp. 6-8.

[72] Salvador Borrego, “El marxismo no es causa sino efecto”, *Hoja de Combate*, septiembre de 1991, pp. 1 y 2.

[73] Salvador Abascal, *op. cit.*, pp. 458-460.

[74] Salvador Borrego, *México futuro*, p. 165.

[75] Salvador Abascal, *op. cit.*, p. 461.

[76] Esta misma apreciación la hicimos para los grupos que conforman la derecha en general, véase el artículo de Nora Pérez Rayón, Mario Alejandro Carrillo, “La ‘derecha’ en México en la década de 1980. Continuidades y rupturas”, en *Sociológica*, núm. 15, México, UAM-A, enero de 1991.

[77] Ilustrativas a este respecto son las declaraciones de Celestino Salmerón y de Jorge Serrano Limón. Salmerón, al referirse al grupo “Tecos”, decía: “entre las falanges y los tecos hay un pleito a muerte”; mientras que Serrano Limón opina de los Abascal y de Celerino Salmerón:

Lo que no me gusta de ellos es que siento que van en contra [...] ellos sí aprobarían el uso de la violencia para la destrucción de una obra. Cuando pasó lo del museo y luego del acto de desagravio, vinieron muchas veces, y una de las cosas por las que no aceptamos su integración a Pro-Vida es que cuando se tocaba el punto de la obra de Jesusa Rodríguez, nosotros proponíamos presionar para que se suspendiera, pero ellos y algunas otras agrupaciones que también estuvieron por aquí, querían ir a pegarles, nos deslindamos y rechazamos su incorporación al Comité. Creo que tienen muy desordenada la escala de valores [...] tienen posiciones muy radicales.

Presencia del pensamiento católico en los partidos políticos del México contemporáneo

Víctor Manuel Reynoso

Introducción

En materia de pensamiento social, el catolicismo no da para todo, pero casi. La diversidad de concepciones sociales y políticas en el pensamiento católico es casi tan amplia como la que se da en la totalidad de la sociedad. Este artículo pretende ser una aproximación de cómo este pensamiento, en sus diversas modalidades, ha influido en los partidos políticos del México contemporáneo.

No he abordado todos los partidos; me he limitado a analizar aquellos en los que la influencia del pensamiento o de la militancia católica es más notoria. Por un lado estarían los que han tomado buena parte de sus propuestas doctrinales de la llamada doctrina social de la Iglesia: Acción Nacional, el Partido Demócrata Mexicano y el Partido del Foro Doctrinario. Con una presencia católica distinta tendríamos el caso del PRD; aquí más que la presencia de ideas o nociones doctrinarias provenientes del campo del catolicismo, lo que tenemos es presencia de militantes motivados por la Teología de

la Liberación y con su peculiar perspectiva política e ideológica.

En este acercamiento he tenido presente la consideración del clásico de los partidos políticos, Maurice Duverger, para quien “del mismo modo que los hombres conservan durante toda su vida la huella de su infancia, los partidos surgen profundamente de la influencia de sus orígenes”.^[1] He tomado en cuenta por tanto el origen de cada partido para comprender la presencia que el pensamiento católico tiene en él. Esto justifica retroceder en el análisis varias décadas en el caso de algunos partidos, aunque el interés esté en la situación contemporánea.

También me ha preocupado la cuestión de la secularización, entendida como la separación entre religión y política. Un partido puede tener fuerte influencia del pensamiento católico, pero separar al mismo tiempo lo religioso de lo político. O puede, por el contrario, identificar los fines religiosos con los políticos, ser un partido confesional.

Sigo en la exposición un orden hasta cierto punto cronológico. Inicio con el Partido Demócrata Mexicano, partiendo de la consideración de que continúa la tradición del sinarquismo, que viene de los años treinta. Continúo con Acción Nacional, partido fundado en el mismo momento histórico que el sinarquismo y también fuertemente influido por el pensamiento y la militancia católicos, pero en un sentido radicalmente distinto. Sigue el análisis del Partido de la Revolución Democrática, donde la presencia del catolicismo —pensamiento y militantes— se da en un grado y en un sentido muy diferente. Termino con una referencia al Partido del Foro Democrático, de incierto futuro, pero importante en cuanto al tema de este artículo.

El Partido Demócrata Mexicano: el frente de los pobres

El Partido Demócrata Mexicano se identifica, con buen grado de razón, con el sinarquismo.

El sinarquismo no sólo dio origen al PDM. Mantiene con este partido una relación viva y estrecha. El partido ha tratado de resaltar su autonomía respecto a la Unión Nacional Sinarquista, y es posible que dicha autonomía exista en buena medida; pero los vínculos a nivel de ideología y de dirigentes siguen siendo estrechos.

Es necesario, por tanto, comprender al sinarquismo para comprender al Partido Demócrata Mexicano. Surgido en los años treinta, fue fundado, en secreto, el 23 de mayo de 1937.

[2] Su origen hay que explicarlo en función del conflicto o los conflictos cristeros, que tuvieron lugar fundamentalmente de 1926 a 1929 y resurgieron como respuesta al anticlericalismo gubernamental entre 1931 y 1934. Esto le dará al movimiento un carácter fuertemente religioso y antigobiernista.

Además de estos dos rasgos, el núcleo ideológico del movimiento se expresa en su propio nombre, aportación mexicana al léxico político. *Sinarquismo* es definido como lo contrario a *anarquismo*: como una concepción social centrada en la *autoridad* y el *orden*.

La mayor parte de las características de esta doctrina tiene que ver con la priorización del orden y la autoridad. Implica una concepción organicista y jerárquica de la sociedad, análoga a las ideas de que la sociedad es una especie de organismo, donde cada parte, de la cabeza a los pies, cumple funciones distintas y se complementa de manera armónica.

De aquí el rechazo del primer sinarquismo a los partidos. Los partidos, como el nombre lo indica, son “partes” de la sociedad. El sinarquismo aspiraba a ser el “todo”. En este rechazo está en germen la negación del pluralismo y la tolerancia como valiosos en sí mismos.

La utopía sinarquista está en el pasado, en el México colonial, cuando las costumbres no habían sido deterioradas por las ideologías y las prácticas revolucionarias. Rechazan así a las tres R: “del Renacimiento, de la Reforma (protestante y mexicana) y de la Revolución francesa, soviética y mexicana”).^[3] Es pues un movimiento antimoderno.

Es, además, radicalmente nacionalista. De inspiración hispanista, identificará, entre sus muchos enemigos, a la cultura anglosajona y a los Estados Unidos. En este rechazo, lo religioso tiene un lugar central: parte de la concepción de que la nación católica —México— se enfrenta a la amenaza protestante. Mantuvo en sus primeros años un discurso y una acción cercanos a lo épico, en donde los llamados al sacrificio, al sufrimiento, incluso a la muerte, eran frecuentes.

A principios de los años cuarenta realizó importantes movilizaciones sociales. Se dice que llegó a contar con 500 mil miembros, en un país que tenía unos 20 millones de habitantes.^[4]

Los rasgos anteriores, apuntados de manera sucinta y esquemática, son los del que podríamos considerar el sinarquismo original. Éste tiene una vida intensa pero corta, quizá hasta la salida de Salvador Abascal en 1944, y es sustituido por corrientes más moderadas. Ya en 1946 pretende participar en las elecciones como partido político, bajo las siglas del Partido Frente Popular. Además, en las décadas que van desde su fundación hasta la formación del Partido Demócrata

Mexicano en los años setenta, el movimiento sufre cambios importantes.

Uno de ellos puede ser considerado como un proceso de secularización, en el que la política va adquiriendo autonomía respecto de la religión. Tal como lo expresa uno de los actuales dirigentes del partido, la UNS se planteaba en un principio, como objetivo político, la realización de “*el orden social cristiano en México*”.^[5] Más adelante, hacia mediados de los sesenta, consideran que plantear así el objetivo es incorrecto, pues “sería algo monolítico y único”, y cambian su formulación: la lucha es por “*un orden social cristiano*”. Y recientemente cambian el planteamiento: ahora ya no hablan de orden social cristiano, sino de un orden social inspirado en el socialcristianismo. Con esto se abre la gama de posibilidades, “porque no hay recetas”.^[6]

Lo que aparentemente es un sutil cambio de términos, me parece que indica cambios de fondo. Cada uno de ellos implica avances en la separación entre creencias religiosas y propuestas políticas. Es decir, significan una secularización, por medio de la cual lo religioso va convirtiéndose, de un algo que se identifica con el objetivo político (el orden social cristiano), a una fuente de inspiración, que requerirá de mediaciones para concretarse en proyecto político.

Con esto el sinarquismo pasó —siempre a nivel del discurso— de asemejarse a un movimiento típicamente integrista, a acercarse al perfil de los modernos partidos democratacristianos y, en cierto sentido, al panismo. El énfasis que encontramos en diversos documentos del PDM y en declaraciones de sus dirigentes en la democracia y el pluralismo, refuerza esta idea. Llama la atención la disputa en el interior de la organización cuando se decidió apoyar el registro del entonces Partido Comunista Mexicano: a su “convicción anticomu-

nista”, el partido antepuso su “convicción democrática y pluralista”.^[7]

Este proceso de secularización —en el sentido de alejamiento de posiciones integristas— está también avalado por el alejamiento entre el PDM y algunas manifestaciones integristas de las últimas dos décadas. En una interesante y sugerente, aunque no exhaustiva, revisión de los movimientos integristas en los setenta y los ochenta, Roberto J. Blancarte^[8] no señala ninguna relación entre el PDM o la UNS y estos integristismos. Blancarte analiza tanto los movimientos de tipo urbano, como el MURO y otras organizaciones menos conocidas, como expresiones integristas en zonas rurales. En este punto su análisis es detenido y da lugar a interesantes conclusiones: la relación entre integrismo y religiosidad popular, la imbricación entre ambos y los intereses de caciques locales, el rechazo de la jerarquía católica a este tipo de movimientos. Aunque el interés del autor no está en relacionar estas expresiones religiosas con los partidos políticos, es notable que no mencione vinculación entre ellas y el sinarquismo o el Partido Demócrata Mexicano. Lo más probable es que no exista, lo que reforzaría la idea de que estas organizaciones políticas se han alejado de las distintas formas de integrismo.

De cualquier manera, la inspiración cristiana del movimiento se mantiene. Es más: el proceso de secularización referido puede verse como producto, en buena medida, de la doctrina social católica: los documentos del Concilio Vaticano II van en la línea de la secularización, de reconocer la autonomía del mundo respecto a la religión.

La doctrina social cristiana no se explicita en los *Principios* ni en el *Programa de acción*, los dos documentos formalmente más importantes del partido, pero sí en otros textos. En la *Plataforma electoral* más reciente (1991) y en un folleto titulado *¿Qué es y qué quiere el Partido Demócrata Mexicano?* se

resalta que está inspirado en el socialcristianismo. Éste, nos dice el folleto, es una de las tres corrientes de pensamiento económico, cultural y sociopolítico. Las otras dos, rechazadas por el partido, son el capitalismo liberal y el socialismo marxista-leninista.

Tres características destaca el documento del pensamiento socialcristiano: ser “de carácter altamente humanístico”, haber declarado “desde siempre su preferencia por los necesitados” y concebir a “la persona humana como el valor más alto de la creación visible”.

En esta breve y simplificada exposición de los tres principios del socialcristianismo, en la versión del PDM, encontramos puntos importantes. En primer lugar, el énfasis en la persona humana, en lo que coincide con la doctrina social de la Iglesia. El término “creación visible”, tanto en el sustantivo como en el adjetivo, tiene un claro contenido religioso. Finalmente, el destacar la preferencia por los necesitados habla del carácter popular de este partido, que se manifiesta no sólo en su composición social, sino en algunas de sus propuestas.

El contenido de los documentos fundamentales muestra la clara influencia de la doctrina social de la Iglesia (DSI). Aparecen los conceptos básicos de ésta: dignidad de la persona humana, bien común, principios de subsidiariedad y de solidaridad (si bien implícitos, sin mencionarlos por su nombre). La idea de las sociedades intermedias ocupa también un lugar importante para el PDM. Algunos de estos principios se expresan en el lenguaje popular y hacen énfasis en la idea del pensamiento social católico como tercera vía alternativa al socialismo y al capitalismo: el ideal sinarquista de “todos propietarios”, opuesto al comunista de “todos proletarios” (según el sinarquismo) y a la concentración de la propiedad en el capitalismo.

Esta estrecha relación entre doctrina social católica y la doctrina del PDM asemeja a este partido con Acción Nacional. La diferencia entre ambos no reside fundamentalmente en la doctrina explícita. Por un lado es de composición social: el PDM tiene sus bases entre los campesinos y algunos sectores populares urbanos —en el centro-occidente del país, zonas tradicionales del sinarquismo—; el PAN, principalmente en grupos de las clases media y alta urbanas.^[9] Por otro, es de origen y trayectoria históricos.

Puede considerarse que algo queda del tono inicial del sinarquismo, de su concepción, de la sociedad, de la historia, de la política. Si nos limitáramos a los documentos oficiales de un partido, tendríamos una imagen muy pobre del mismo, alejada de la realidad. Tendríamos, por ejemplo, que PDM y PAN son muy similares doctrinariamente.

Las diferencias hay que verlas en otros lados. Como en el origen, la historia y las tradiciones partidistas. Y aquí el PDM seguramente sigue teniendo algo de sinarquismo, lo que lo distinguiría de Acción Nacional, que desde sus primeros años mostró al sector de católicos liberales como el dominante.

Vale la pena mencionar un detalle curioso, cuyas implicaciones para la doctrina del PDM pueden considerarse paradójicas. Este partido, desde su aparición en la escena electoral en 1979, mantuvo un crecimiento en los votos recibidos. Crecimiento que se ve interrumpido abruptamente en 1988:

Partido Demócrata Mexicano. Votación recibida en elecciones de diputados federales de mayoría relativa

1979	1982	1985	1988	1991
284 145	483 865	485 007	235 668	258 873

FUENTES: Para las elecciones de 1979 a 1988, Silvia Gómez Tagle, "Las estadísticas electorales de la reforma política", Cuadernos del CES, núm. 34, El Colegio de México, 1990. Para 1991: *Revista Foro Electoral*, p. 21.

Algunos pedemistas ven la causa de esto en la candidatura de Cuauhtémoc Cárdenas. La paradoja no es fácil de explicar: ¿por qué quienes han votado tradicionalmente por el PDM, partido claramente anticardenista en sus orígenes, dejan esta opción electoral y apoyan al neocardenismo? ¿Qué nos puede decir esto sobre la doctrina explícita y la mentalidad implícita del Partido Demócrata Mexicano?

Dejando de lado esta incógnita, tendríamos que quienes hoy conforman al PDM pasaron, desde la fundación del sinarquismo hasta su expresión como el Partido Demócrata Mexicano, de un cristianismo integrista a una opción política cívica y democrática. En esto muestran un desarrollo paralelo al pensamiento católico oficial, que con el Concilio Vaticano II se acercó a posiciones seculares sobre la política. E implica por tanto un acercamiento al Partido Acción Nacional. Queda como problema a resolver qué tanto esta doctrina escrita expresa el ser del partido y qué tanto la oculta. En otros términos, qué tanto sobrevive dentro del PDM la mentalidad con rasgos integristas que caracterizó al partido en su fundación.

El Partido Acción Nacional: el catolicismo cívico

Para analizar la presencia del pensamiento católico en el interior de Acción Nacional es ilustrativo comparar la doctrina de este partido con la del sinarquismo original. Fuerzas políticas surgidas en los años treinta, el sinarquismo y el pa-

nismo comparten una fuerte influencia católica en su pensamiento. Pero se encuentran en polos opuestos en algunos puntos de su ideario político.

A diferencia del énfasis en el orden y la autoridad, que daba lugar a una visión organicista y casi estamental en el sinarquismo, en Acción Nacional están presentes desde su fundación elementos de lo que podríamos llamar una propuesta cívica. Lo cívico puede ser definido como una mezcla de elementos provenientes de tres tradiciones distintas: la liberal, la democrática y la republicana.^[10] El carácter antagónico de algunas de las propuestas de estas tres tradiciones da lugar a que la propuesta cívica sea algo compleja y contradictoria, y que dé lugar a distintas versiones. No hay en los documentos doctrinarios panistas una referencia explícita a la propuesta cívica; ésta está implícita tanto en los contenidos doctrinarios como en la mentalidad del partido. Es interesante ver el énfasis con que el fundador del partido se refería a la importancia de la ciudadanía. Al referirse a los objetivos de la fundación del partido y a la problemática política del país, Gómez Morín expresó:

Era imposible la continuación, cada vez más abajo, de ese sistema político. Entonces pensamos en la necesidad de revisar todo el problema político de México, porque en la base de ese problema está la falta de ciudadanía: no habíamos sido formados ciudadanos; no teníamos antecedentes de ciudadanía.^[11]

En el caso del PAN, la idea de lo cívico o del ciudadano distingue al pensamiento de este partido como algo antagónico inclusive del sinarquismo de los años treinta. Diversos aspectos pueden ilustrar lo anterior. La idea de partido, por ejemplo, negada por el sinarquismo al implicar necesariamente que se representa a una parte de la sociedad, es asumida desde el principio por Acción Nacional. Lo mismo puede decirse sobre lo electoral: principio clave tanto en la práctica interna y externa del panismo, fue visto con recelo por el sinarquismo primitivo. El énfasis en el individuo a través de la

idea de la dignidad de la persona humana es otra característica que distingue a Acción Nacional. Finalmente se puede señalar el énfasis que el PAN siempre puso, sobre todo en sus primeras décadas, en la formación de conciencia ciudadana como uno de los objetivos prioritarios del partido.

Ya en el plano de la relación entre religión y política, en el interior de Acción Nacional triunfó desde la fundación del partido aquella concepción que consideraba lo que podríamos llamar la distinción de planos: el plano de lo político es autónomo respecto al plano de la religión. Al tratar la polémica sobre la democracia cristiana en los años sesenta se verá este punto.

Este peculiar producto —una doctrina cívica democrática de inspiración católica, pero secular (en el sentido de distinguir los planos de la religión y de la política)— se debe, al parecer, a la importante presencia de un grupo de estudiantes católicos en la fundación del partido. Me refiero a los miembros de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC). Formados cerca de los jesuitas, estaban en contacto con el pensamiento católico más avanzado de la época. En algunos aspectos —como el de la relación entre religión y política— anticipaban al Concilio Vaticano II. Esta formación hizo posible que se entendieran con una personalidad que había recorrido otros caminos en la formación de sus ideas: Manuel Gómez Morín.

Si la doctrina panista puede ser considerada como una doctrina cívica —dado que plantea que el orden político debe ser conformado por ciudadanos—, la peculiaridad de esta versión está dada por la presencia del pensamiento católico, cuyos conceptos centrales señalo a continuación.^[12]

Mediante la idea de *dignidad de la persona humana* el ciudadano no es sólo la célula básica de la sociedad y la política:

es una entidad trascendente que tiene derechos “naturales” que ninguna organización puede violar.

El riesgo de individualismo de una concepción cívica radical es evitado mediante la idea de las *organizaciones intermedias*: familia, organizaciones cívicas y profesionales, empresas, municipio, etc., conforman en la doctrina panista un tejido social que se interpone entre la persona y el Estado. Esta idea de las organizaciones intermedias da lugar a una concepción de sociedad civil que no está formada simplemente por ciudadanos abstractos.

El concepto de *subsidiariedad* reconoce la importancia de estas organizaciones, subordinando, por así decirlo, las mayores a las menores: la familia no debe sustituir a la persona más que en lo que ésta no pueda hacer por sí misma; lo mismo puede decirse del municipio respecto a la familia, y, en síntesis, del Estado respecto a todas las instituciones sociales: el Estado no debe intervenir más que en aquellas actividades que no puedan ser realizadas por otras organizaciones.

Finalmente, el concepto de *bien común*, entendido como el conjunto de condiciones que permiten el más completo desarrollo de todos los miembros de una sociedad, manifiesta la presencia de un pensamiento y un lenguaje de influencia católica e incluso tomista, pero compatible con concepciones no católicas y cívico-democráticas.

Acción Nacional siempre resaltó no ser un partido confesional. En su fundación intervino una mayoría de católicos, pero también hubo una importante presencia de no católicos. Lo importante aquí es que, de manera independiente a las creencias religiosas de los fundadores, éstos se inclinaron mayoritariamente por que la postura del partido fuera no confesional. Este carácter no confesional se manifestó con claridad no sólo en la fundación del partido, sino a principios

de los años sesenta, cuando un grupo de militantes intentó convertir al PAN en un partido demócrata-cristiano.

La propuesta dio lugar a un conflicto interno que concluyó con la primera escisión importante del partido (salieron de él, entre otros, los dirigentes juveniles Hugo Gutiérrez Vega y Manuel Rodríguez Lapuente). Triunfó la concepción que podríamos llamar secularizada, representada por Adolfo Christlieb Ibarrola, presidente del partido de 1962 a 1968.

Christlieb dedicó varios artículos para argumentar por qué el PAN había rechazado convertirse en un partido democratacristiano. Sus razones interesan, pues expresan la concepción de la relación entre política y religión dominante en el partido, así como la presencia de posiciones distintas, que en este caso fueron desechadas.

Para Christlieb no se trataba sólo de respetar las leyes mexicanas, que prohíben denominaciones religiosas para los partidos políticos. La razón era más de fondo. A partir de una posición que se puede considerar como distinción de planos, el panista critica fuertemente lo que considera concepciones *integristas* de la relación entre política y religión. Este integrismo consiste en no distinguir política y religión, en absorber la realidad del mundo a la religión, en dar carácter permanente a “concepciones sociales y políticas determinadas... lo mismo la inquisición que la monarquía, la propiedad privada que el corporativismo, la democracia clásica, que el estado confesional”.^[13] Criticaba también al “progresismo” como una forma de integrismo.

Es muy probable que quienes proponían hacer del PAN una democracia cristiana estén en la mira de esta crítica al “integrismo”. La crítica misma, y el hecho de que quienes sostuvieran la postura de Christlieb hayan prevalecido dentro del PAN, muestra por un lado que la corriente secular o laica,

que predominó en este partido desde su fundación, seguía siendo la dominante. Muestra también que había dentro del PAN otros grupos que proponían una relación más estrecha entre política y religión, aunque no hayan logrado dominar al partido.

Además del proceso anterior, en la década de los sesenta tuvo lugar otro fundamental, en lo que se refiere a la influencia del pensamiento católico en Acción Nacional: la renovación ideológica llevada a cabo en la segunda mitad de la década. Estuvo encabezada por Adolfo Christlieb Ibarrola y Efraín González Morfín y plasmada, entre otros documentos, en *Cambio democrático de estructuras* (1969).

Algunos años después encontrarían oposición interna, pero sus propuestas doctrinales no fueron atacadas. El solidarismo estaba fuertemente influido por el Concilio Vaticano II. Sus propuestas se encuentran en las *Plataformas políticas* de 1964 y 1967, y sobre todo en el documento *Principios de Doctrina. Su proyección en 1965*. Así como los *Principios* de 1939 mostraban la clara influencia de las encíclicas papales *Rerum Novarum* (1891) y *Quadragesimo Anno* (1931), el documento de 1965 estaba influido por encíclicas más recientes: *Mater et Magistra* (1961) y *Pacem in Terris* (1963).

Quizá el documento más radical producido por estos panistas fue el llamado *Cambio democrático de estructuras* (1969). En él se afirmaba que:

frente al escandaloso desequilibrio político y a la ostentosa y desigual distribución de los bienes, son necesarias medidas revolucionarias, para que operen o se transformen las estructuras políticas, económicas y sociales del país. Frente a la disyuntiva entre evolución y revolución, para fines de ajuste y cambio de estructuras, claramente nos inclinamos por un cambio revolucionario de las mismas.

[14]

Como todo el pensamiento ligado a la doctrina social de la Iglesia, el panista se situaba entre el capitalismo y el marxismo; la peculiaridad del solidarismo en la segunda mitad de los sesenta fue que resaltó la crítica a las características del

capitalismo, lo que lo situó, si queremos recurrir a la geometría política, en el extremo izquierdo del espectro panista.

Ya en los setenta los solidaristas perderían fuerza dentro del partido y saldrían de él. El grupo que, con altibajos, controlaría el partido entre 1978 y 1987, encabezado por José Ángel Conchello y Pablo Emilio Madero, nunca renegó explícitamente de los principios doctrinarios de los solidaristas, aunque sí se rechazó la radicalización de los mismos, llegando a acuñar el término de “marxismo-jesuitico”.^[15] Además hubo críticas hacia ellos por considerarlos intelectuales poco cercanos a la política práctica. Pero el cambio importante fue de énfasis: la doctrina y los principios pasaron al segundo plano, en un partido cada vez más ocupado en la lucha electoral.

Esto me parece importante para situar una cuestión que ocupó amplios espacios en la prensa: la cuestión del neopanismo. El término se ha usado generalmente para tratar de descalificar al PAN, presentándolo como un partido que a partir de los setenta fue tomado por un grupo de empresarios norteros que lo utilizarían en favor de sus intereses. Hay en esta propaganda algo de verdad: el ingreso de nuevos dirigentes al panismo y el desplazamiento de los solidaristas, implicó al menos dos cosas. Por un lado, el fin de las preocupaciones doctrinales que llevaron a la reforma ideológica del partido en los sesenta. Por el otro, el fin del proceso que llevó al partido hacia la izquierda, en el sentido de mayor preocupación por los sectores menos favorecidos y el llamado a un cambio de estructuras sociales.

En 1987, el grupo conchellista-maderista es desplazado de la dirección del partido. Pero la tendencia anterior continuaría: el PAN, absorbido por problemas electorales, parlamentarios y organizativos, pondría poca atención a las cuestiones doctrinales e ideológicas. Daba la impresión de que éstas es-

taban suficientemente maduras, que no requerían de replanteamientos ni de actualizaciones.^[16] El consenso actual en el interior del panismo sobre este tema deja de lado la polémica doctrinaria de los años setenta.

Ilustrativo de la sensación de madurez doctrinaria puede ser lo que los propios panistas llamaron la “victoria cultural”^[17] de su partido. Esta victoria se refería a que los principios y valores sostenidos por el partido desde su fundación habían sido por fin reconocidos por la sociedad mexicana, incluso por el gobierno. La tarea del panismo no era ya doctrinaria —la doctrina había ya alcanzado la victoria—, era lograr que la *victoria cultural* se convirtiera en *victoria política*.

La doctrina apareció dentro del partido de una forma peculiar: se formó un grupo interno, que se autodenominó Foro Doctrinario y Democrático. Los dos adjetivos sintetizaban las banderas del grupo y su crítica a la dirección del partido, a la que acusaban, por un lado, de haber abandonado los principios doctrinarios para caer en el pragmatismo político, y por el otro, de realizar dentro del PAN una política centralista y antidemocrática. Entre otras cosas, los foristas proponían una proyección de los *Principios de Doctrina*, que, como la de 1965, incorporara a la doctrina del partido los nuevos problemas enfrentados por la sociedad (ecología, narcotráfico, deuda y desarrollo, derechos de la niñez, tercera edad, formas de propiedad, electrónica, democracia, etc.).^[18] Pero sobre todo, en lo que se refiere a la doctrina, proponían que ésta guiara la actividad del partido para que éste se alejara de la actitud pragmática en la que había caído. Curiosamente, quienes ahora esgrimían la acusación de pragmatismo en contra de la dirección panista, habían recibido acusaciones similares de los solidaristas hacia mediados de los años setenta. Más adelante haré referencia a los principios doctrinarios de los foristas.

En marzo de 1993 llega a la dirección del partido un intelectual, Carlos Castillo Peraza. Por primera vez desde la renuncia de Efraín González Morfín (1975), un hombre de ideas dirige al partido. Se trata además de un conocedor, partidario y difusor de la doctrina social de la Iglesia. Pero no parece que esto signifique un cambio en las prioridades del partido. El propio Castillo Peraza parece haber sido el autor, o al menos uno de los difusores, de la idea de “victoria cultural”.^[19]

Pero que el énfasis en la política práctica se vaya a mantener y que el desarrollo doctrinario ocupará un lugar secundario no significa que el pensamiento católico haya dejado de estar presente en el PAN. Las referencias a Dios son frecuentes en los documentos y discursos de los dirigentes panistas; lo fueron por lo menos en el caso de Luis H. Álvarez, hombre que está lejos de ser un clerical. La reflexión sobre la doctrina social de la Iglesia es una constante en la revista doctrinaria del PAN, *Palabra de Acción Nacional*, dirigida por Castillo Peraza desde su fundación hasta hoy día. Castillo mismo ha publicado comentarios sobre la DSI, entre los que llama la atención un entusiasta comentario a la encíclica *Centesimus Annus*, de Juan Pablo II.^[20]

Tendríamos así que el PAN es un partido fuertemente influido por el pensamiento católico oficial, pero que siempre ha interpretado ese pensamiento a partir de una concepción cívica de la política y de la sociedad. Esto se manifiesta en la historia del panismo, particularmente en momentos claves como la fundación y la crisis a que llevó el intento de convertirlo en un partido demócrata-cristiano, en su opción por una política laica, secular. Finalmente, tendríamos que en los últimos tres lustros el panismo ha dejado de priorizar las cuestiones doctrinarias para centrarse en cuestiones prácticas.

El Partido de la Revolución Democrática: la izquierda cristiana descubre la democracia

Fundamentalmente la presencia del pensamiento católico en el Partido de la Revolución Democrática se da mediante los grupos o individuos influidos de alguna manera por la Teología de la Liberación (TL) que participan dentro de este partido. De aquí que haya que retomar las características de este planteamiento y las formas que cobró en México.

Quizá la característica más importante de esta propuesta, en relación con el tema que aquí nos ocupa, es el escepticismo que inicialmente tuvo hacia los partidos políticos. Esto se explica por varias razones. En primer lugar, porque la perspectiva política a la que recurrió la Teología de la Liberación, las diversas versiones del socialismo, menospreciaban lo que desde su perspectiva es la “democracia formal” y por tanto a los partidos políticos que participaban dentro del sistema electoral. Esto se reforzaba por la ineficacia de los partidos socialistas de diverso signo en América Latina para transformar la realidad social de estos países. El recelo de estos grupos cristianos hacia los partidos puede sintetizarse en la crítica que los primeros hacían a los segundos por “reformistas”.

[21]

Lo anterior dio lugar a que se privilegiaran otras formas de acción social y política: el trabajo con pequeños grupos, las comunidades eclesiales de base, la promoción social con grupos de colonos y campesinos, la educación popular. Dos corrientes del marxismo parecen haber sido decisivas en este énfasis en lo social y en el consiguiente menosprecio de los partidos políticos: el maoísmo y el pensamiento gramsciano. Con sus grandes diferencias, ambas resaltan la primacía de

las organizaciones sociales por encima de lo específicamente político. El maoísmo, por su priorización de lo popular; el gramscismo, por su énfasis en la “sociedad civil” y en la cultura, como pilares sobre los que descansa la política.

Pero quizá en la mayoría de los grupos católicos inspirados por la Teología de la Liberación no hubo una adscripción explícita y estrecha a alguna versión del marxismo; sí una identificación con los principios y estrategias socialistas en general, pero conservando en buena medida las prácticas cristianas en el trabajo de promoción popular.

Más que doctrinas, ideologías o propuestas teóricas, lo que parece haber influido en las concepciones y estrategias políticas de grupos comprometidos con el cristianismo de liberación son los resultados políticos concretos. En particular, hacia fines de los ochenta, la revolución sandinista en Nicaragua. El triunfo de los sandinistas, y la notable participación de los cristianos en ella, influyeron notablemente en el cristianismo de liberación mexicano.^[22] Esta influencia reforzó el recelo hacia los partidos —que jugaron un papel menos que secundario en la revolución sandinista— y el intento de formar un frente amplio de organizaciones populares.

Debido a lo anterior, la participación de los cristianos dentro de los partidos políticos de izquierda fue limitada, aunque notable en casos como el del Partido Comunista Mexicano^[23] y el Partido Mexicano de los Trabajadores. Los cristianos simpatizantes de la TL se concentraron preferentemente en otro tipo de organizaciones y de acción social y política, como las señaladas en el párrafo anterior, y en centros de estudio formados en las décadas de los setenta y ochenta con el objetivo de difundir las tesis de la TL entre grupos populares y de promoción social, así como analizar la realidad nacional a partir de estos principios.

La reforma política de 1977, que tenía como objetivo principal incorporar al sistema de partidos a fuerzas políticas de izquierda, influiría, aunque fuera mínimamente, en la actitud de estos grupos cristianos. Un indicador de esta presencia podemos encontrarlo en la revista *El Machete*, propiedad del PCM y dirigida por el entonces miembro de este partido, Roger Bartra. Sin ser uno de los temas centrales de la publicación, la participación de cristianos en la izquierda ocupó espacios en ella. Se llegó a señalar la cercanía, la identidad incluso, entre cristianismo y socialismo. En una propuesta de la revista sobre las tesis políticas del PCM para el XIX Congreso de este partido, se planteaba en la “Tesis 30” la importancia de la alianza de marxistas con cristianos progresistas y se señalaba que “numerosos creyentes” habían ingresado al partido.^[24]

La revista mencionada, y su acercamiento al cristianismo, forman parte de un capítulo efímero, pero importante de la historia de la izquierda en México. *El Machete* representaba las posiciones de los *renos* (renovadores), que se enfrentaban dentro del PCM a los *dinos* (dinosaurios). Se trataba de una distinción que, simplificada, podría sintetizarse como la lucha entre posiciones abiertas y democráticas, cercanas al eurocomunismo, y posiciones más tradicionales, ligadas al oficialismo soviético. La inclusión de la cuestión cristiana, y otros temas como la situación de la mujer, la vida cotidiana, el placer, la democracia, la homosexualidad, caracterizaron a esta propuesta socialista “renovadora”, alejada de lo que consideraba el modelo estalinista.

En la elección de 1982, en la que el anterior PCM participaba, aliado a otras fuerzas políticas, como Partido Socialista Unificado de México, se hizo un llamado a los cristianos a votar por este partido. Dicha convocatoria dio lugar a una aguda polémica, ya que sectores de la jerarquía rechazaron la

posibilidad de que los cristianos votaran por un partido marxista, pues el marxismo era “intrínsecamente perverso”. La existencia misma de la polémica indicaba tanto la presencia de cristianos en el interior del PCM, como el interés de este partido por acercarse al cristianismo.^[25]

No toda jerarquía veía con malos ojos el acercamiento de los cristianos al socialismo. Una lista reducida, pero significativa de obispos, caracterizados no tanto por su simpatía explícita por el socialismo, sino por la llamada “opción por los pobres”, influyó sin duda en el fortalecimiento de los grupos que se acercaban a la Teología de la Liberación y en la sensibilidad de los partidos socialistas hacia el cristianismo. Al menos cinco obispos fueron identificados, en la década de los ochenta, con la opción por los pobres: Sergio Méndez Arceo (Cuernavaca), Samuel Ruiz (San Cristóbal de Las Casas), Arturo Lona (Tehuantepec), Bartolomé Carrasco (Oaxaca) y Sergio Llaguno (Tarahumara). Junto con diversos grupos de laicos y sacerdotes, fueron protagonistas del acercamiento y mutua influencia entre socialistas y cristianos.

A pesar de las experiencias anteriores, al parecer la mayoría de los cristianos motivados por la TL participó fuera de los partidos políticos. En 1988 se experimenta un cambio. Desde la campaña de Cuauhtémoc Cárdenas, y con la alta votación alcanzada por su candidatura, se dio entre los grupos de izquierda en México una revaloración de la democracia y, de manera menos clara, de los partidos políticos.^[26] Esta revaluación no es exclusiva de los cristianos, pero sin duda los influye. A partir de entonces su interés por los partidos se incrementa; en algunos casos ingresarán a ellos —concretamente al Partido de la Revolución Democrática—, en otros su atención y expectativas hacia el ámbito partidario se incrementará.

Si la irrupción electoral del 6 de julio de 1988 fue fundamental en esta valorización de la democracia, no fue un elemento aislado. Un antecedente, particularmente para los cristianos politizados, podrían ser las elecciones de 1986 en Chihuahua, donde la Iglesia católica participó con una beligerancia notable que llegó, incluso, a plantear una “huelga de cultos”, como protesta contra lo que consideraba un fraude electoral. Se trata de un antecedente en todo caso indirecto, pues en Chihuahua los grupos cristianos que reivindicaron la participación electoral se encuentran más cerca del pensamiento liberal democrático que de la izquierda, al menos en su sector predominante. Más importante parece ser la influencia del ambiente internacional, de creciente revaloración de la democracia y la participación electoral.

Dos características destacan de este encuentro entre cristianos y la política partidaria en general y el PRD en particular. En primer lugar, el recelo hacia los partidos se mantiene de alguna manera, ahora mediante la distinción entre democracia sustantiva y democracia formal. Hay una fuerte crítica hacia la democracia formal o representativa, que se limita a lo electoral. A cambio se propone una democracia “real” o “sustantiva”, en la que la ciudadanía tenga una participación más directa en las decisiones y en la realización de políticas.

[27]

Al respecto, Raquel Pastor señala que hay una diversidad de posiciones en el interior de los cristianos, y que la discusión sobre los problemas y limitaciones de la democracia formal ha sido, hasta ahora, insuficiente.[28] La misma autora deja constancia de lo que podríamos llamar el contraste entre el maximalismo de las pretensiones de estos grupos y el minimalismo de sus posibilidades reales: en una reunión del Movimiento de Cristianos Comprometidos con las Luchas Populares, se pronunciaron por la democracia directa, en la que

“todos pudieran participar en la toma de decisiones y vigilar que realmente se cumplan los acuerdos”. Esta participación debe abarcar, según el pronunciamiento, “todos los ámbitos de la vida (la pareja, la familia, la escuela... los partidos políticos, la Iglesia, etc.)”. Junto a este maximalismo que señala que “todos” deben participar plenamente y en “todos los ámbitos”, contrasta el minimalismo de su propuesta electoral: apoyar a Salvador Canchola como candidato a gobernador de Querétaro, candidatura sin trascendencia nacional ni regional.^[29]

El contraste anterior no sólo señala la enorme distancia entre los ideales y aspiraciones de estos grupos y su presencia y posibilidades políticas reales. Señala también que mantienen viva una tradición utópica, que se niega a quedarse en los hechos o en las posibilidades del momento y propone ir más allá. Esta dimensión utópica permite, por un lado, superar los estrechos límites de la realidad inmediata; pero, por el otro, puede llevar a un irrealismo (más que a un idealismo) que se quede en los ideales e impida su concreción, la transformación de lo real. Para bien y para mal, la dimensión utópica sigue estando presente en algunos de los grupos cristianos inspirados por la Teología de la Liberación.

Además de esta dimensión utópica, que puede convertirse en utopismo o irrealismo, la otra característica de los grupos cristianos dentro del PRD o de simpatizantes del mismo parece ser que no tienen un proyecto político en cuanto que cristianos.^[30] Si la motivación para participar políticamente es cristiana, las propuestas concretas ya no dependen de lo religioso, sino exclusivamente de la dinámica política. De ahí que pueda haber una diversidad de posiciones entre los cristianos perredistas, que abarque prácticamente el abanico ideológico del partido.

Aun así, parece que buena parte de los militantes cristianos simpatizan con la línea de la tendencia llamada Convergencia Democrática, también conocida como *Trisecta* o *Six Pack*. Esto se explica por las características de estos militantes, algunas ya señaladas: su recelo ante la tentación reformista de los partidos; su preocupación por que los partidos puedan convertirse en un fin en sí mismos, con intereses propios, y no en un medio para realizar los intereses de los sectores mayoritarios de la población; la presencia de una dimensión utópica en su mentalidad, que los lleva a alejarse y a menospreciar el realismo y el pragmatismo políticos.

Al respecto es interesante la declaración de Mario Saucedo, electo secretario general del PRD en julio de 1993 y uno de los líderes visibles de la llamada trisecta:

[...] en el asunto de la ética hay valiosos aportes de los grupos de cristianos de base que se han acercado al PRD y con los que Convergencia Democrática tiene una estrecha relación.^[31]

Por supuesto, el tema de la ética en relación con la participación de los cristianos en política nos lleva necesariamente a la distinción de Max Weber entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad. La ética a la que se refiere Saucedo parece ser la primera, que implica toda una mentalidad hacia la política, que suele estar impregnada de religiosidad.

De cualquier manera, no parece haber una “corriente cristiana” dentro del PRD que se identifique con alguna de las tendencias del partido.

¿De qué manera han influido los católicos y el pensamiento católico en el Partido de la Revolución Democrática? Encontrar la respuesta a esta pregunta es más difícil que en el caso del PDM, PAN, o del Partido del Foro Democrático, claramente influidos por la doctrina social católica. En el PRD la influencia católica se ha dado por vías distintas a la del pensamiento oficial de la Iglesia. Principalmente ha sido a través de grupos y militantes cristianos. No se ha traducido

en tesis o nociones, como podrían ser la de solidaridad, bien común, asociaciones intermedias, etc., o su equivalente en un pensamiento de izquierda. Más bien, la influencia se ha dado en actitudes y mentalidades. Señalo tres.

En primer lugar, la militancia católica y cristiana en general en el interior del PRD ha contribuido a enriquecer la actitud tolerante y pluralista del partido. Varias de las fuerzas que conforman esta organización política provienen de tradiciones anticlericales, que de manera más o menos simplista identificaban al cristianismo con las fuerzas conservadoras y reaccionarias. La presencia de cristianos en este partido ha contribuido a una mentalidad de mayor apertura, de aceptación del otro, de tolerancia y pluralismo, en pocas palabras.

En segundo lugar, ha contribuido al acercamiento entre partido y organizaciones sociales. Muchos cristianos tienen estrechos vínculos con grupos populares, o al menos propugnan por esa vinculación. De tal manera que han contribuido a darle un cariz más popular al PRD.

Finalmente, tendríamos el reforzamiento de cierta actitud radical, que parte de una dimensión utópica, presente, si no en todos, sí en buena parte de los cristianos militantes. Esto puede haber contribuido a alejar al partido de políticas más realistas y pragmáticas.

Ninguna de estas tendencias es exclusiva de los cristianos. Pero me parece que la presencia cristiana en el PRD ha contribuido a reforzarlas. A diferencia de los partidos de centro o de centro derecha (PDM, PAN, PFD), influidos por tesis y conceptos doctrinarios, la influencia del catolicismo en el PRD ha sido más bien por medio del reforzamiento de actitudes y mentalidades.

El Partido del Foro Democrático: ex panistas en una época conservadora

Como mencioné anteriormente, el PFD surge de una escisión del PAN. La cuestión de la doctrina fue esgrimida por este grupo al menos en dos sentidos. Por un lado, propugnaban una “proyección” de los principios de doctrina panistas con el fin de adecuarlos a los nuevos tiempos.^[32] Pero fundamentalmente porque consideraban que la dirección panista se había alejado de los principios doctrinarios para caer en el pragmatismo político. De ahí, el hincapié en los principios por parte de los foristas.

Desde que se plantearon la formación de un nuevo partido político, señalaron que estaría inspirado en la doctrina social cristiana, aunque no sería confesional en su nombre.^[33] Esto último se explica no sólo porque la ley lo prohíbe, sino porque uno de los foristas, José González Torres, fue protagonista del desafortunado episodio, a fines de los años cincuenta y principio de los sesenta, de convertir al PAN en el partido demócrata-cristiano en México.

La propuesta de principios de doctrina del Foro Doctrinario y Democrático, antecedente del PFD, contiene los principios básicos de la doctrina social católica: subsidiariedad, dignidad del hombre, grupos intermedios (con énfasis en la familia), propiedad como medio y no como fin. Pero sin desarrollarlos mayormente.

Llama la atención su referencia a la Iglesia y a los grupos religiosos en tres ocasiones. Primero, al señalar la importancia de los grupos intermedios, menciona entre ellos a los “grupos religiosos”. Reivindica el derecho de las iglesias para “instalar escuelas de todo tipo”, siempre y cuando respeten al-

gunos principios básicos, como el respeto a los derechos humanos y la formación de los valores patrios. Finalmente, subraya “el valor singular de la Iglesia católica en la formación de la Patria Mexicana”.^[34]

Hay un énfasis en la cuestión nacional, que no es nueva respecto al panismo, pero que sí está más desarrollada y actualizada: se critica, por ejemplo, a las “formas cosmopolitas, anodinas y desdibujadas” que se han difundido en el mundo y dañan la identidad nacional.

Tampoco es novedoso el tono conservador del documento en algunos temas, como el de la familia. Pero sí parece haber un énfasis mayor que en los documentos panistas en temas que podríamos considerar de moral familiar: críticas al aborto, a la eutanasia, a los medios de comunicación corruptores de la niñez, al divorcio. El contraste es más notable si lo comparamos con documentos como *Cambio democrático de estructuras* (1969), del PAN. El tono más conservador del documento forista se debe no sólo a que sus miembros —o algunos de ellos— no compartieron la radicalización del partido en los años posconciliares, sino quizá también al “tono cultural” de fines de los años ochenta y principios de los noventa. Con lo que se ha llamado la restauración de Juan Pablo II, que significó en la doctrina y en los hechos una regresión de los avances conciliares, el catolicismo ha adquirido un tono más conservador. Un ejemplo claro parece ser el nuevo catecismo católico. La propuesta doctrinaria de los foristas está en sintonía con este ambiente más conservador, lejano ya de la radicalización católica en los años sesenta.

Otra novedad es la presencia, reiterada, de críticas veladas a la dirigencia de Luis H. Álvarez. Una muestra:

Los partidos deben ser congruentes y por ello ajustar su conducta a sus tesis; han de mantener su independencia frente al poder económico, frente al poder político y frente a otras organizaciones nacionales y extranjeras.

Nuestro partido es un grupo de personas unidas alrededor de principios, busca el poder sin sacrificar sus ideales y adopta la democracia como sistema interno de decisiones.^[35]

La crítica a Álvarez es clara. Pero con esto nos salimos quizá de lo que se refiere a pensamiento católico. El forismo parece expresar tendencias que ya estaban presentes en Acción Nacional: una concepción de la política fuertemente inspirada en el pensamiento social católico. Mantiene la concepción laica y secular de la política. Y se inclina a posiciones conservadoras, a tono con la *restauración* de Juan Pablo II y muy lejanas del *progresismo* católico de los años sesenta, que tan fuerte influencia tuvo en el PAN.

Nota final

La llamada doctrina social de la Iglesia, lo más cercano a lo que podría considerarse un pensamiento católico oficial, ha tenido influencia directa y decidida en tres partidos políticos mexicanos: el Demócrata Mexicano, Acción Nacional y el Foro Democrático. El contenido de este pensamiento ha coincidido con el carácter “centrista” de estos partidos; es decir, se trata de principios que explícitamente se pretende colocar entre el comunismo y el capitalismo, rechazando lo que consideran los excesos de ambos. Es el caso de principios como el de subsidiariedad, propiedad privada, dignidad de la persona, solidaridad.

Dentro del ámbito de este pensamiento puede haber variaciones notables, según el énfasis que se ponga en uno u otro principio o en la medida en que se combinen con principios provenientes de otras fuentes doctrinarias. Así, en los años sesenta, influido por el ambiente ideológico de la época en general y en particular por los resultados del Concilio Vaticano II, un sector del PAN se radicalizó y llegó a proponer un

“cambio revolucionario de estructuras”. Por el contrario, el PFD, fundado en los noventa y por un grupo de ex panistas que vio con recelo la radicalización señalada, tiene un tono claramente conservador.

El sinarquismo original nos muestra una característica importante de la forma como se relacionan religión y política: el grado de secularización. Este movimiento estaba “poco secularizado” en sus orígenes, es decir, no planteaba una distinción entre los principios religiosos que lo inspiraban y la dinámica de los principios y las prácticas políticas. Se proponía instaurar el orden social cristiano.

Por el contrario, el PAN desde un principio tuvo una perspectiva secular: distinguió la motivación católica de algunos de sus miembros —la mayoría quizá— y las propuestas políticas prácticas. Cuando, a principios de los sesenta, se trató de revertir esta tendencia y se propuso hacer del partido una democracia cristiana, el sector dominante reaccionó en contra.

El punto anterior, grado de secularización, habla ya no sólo de principios ideológicos, sino también de mentalidades y actitudes (algo que podemos considerar previo a lo ideológico y que lo permea y lo influye). Sería también el caso de la influencia del pensamiento católico en el otro partido aquí tratado, el Partido de la Revolución Democrática. No fue posible tratar en un artículo como éste las características de los cristianos que militan en el PRD. Sí parece claro que algunos de ellos, quizá la mayoría, simpatizan con los sectores radicales del partido. Se trataría del caso típico de cristianos que participan en política motivados por una ética de convicción, dejando de lado las consecuencias prácticas de su acción, y por tanto cercanos a posiciones utopistas y alejados de las realistas.

Queda la pregunta, no abordada aquí, pero que es necesario plantear, de si estas posiciones no se encuentran cercanas al riesgo del integrismo: establecer una relación estrecha entre opción religiosa y opción política. O en otros términos: derivar una opción política determinada de la opción religiosa. Me parece que éste fue el caso en buena medida de muchos cristianos que optaron por la Teología de la Liberación en América Latina. Aunque ciertamente el término integrismo es exagerado para aplicarlo en este caso, por lo que habría que buscar alguno más adecuado y menos cargado de valor.

Finalmente, hay que aclarar que ésta es una primera aproximación, que está lejos de haber abordado todos los entresijos y problemas de un tema que sin duda es más importante de lo que se está dispuesto a reconocer: cómo el pensamiento católico y de los católicos ha influido e influye en los partidos políticos de nuestro país.

[1] Maurice Duverger, *Los partidos políticos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984, p. 15.

[2] Véase Jean Meyer, *El sinarquismo: ¿un fascismo mexicano? 1937-1947*, Joaquín Mortiz, México, 1979. La caracterización del movimiento que presento a continuación la he tomado básicamente de este libro.

[3] *Ibidem*, p. 136.

[4] Hugh G. Campbell, *La derecha radical en México, 1929-1949*, SEP, Colección Sepsetentas, núm. 276, 1976, p. 114.

[5] Cf. Guillermo Zermeño y Rubén Aguilar, *Hacia una reinterpretación del sinarquismo contemporáneo*, UIA, 1988, entrevista con Valdés.

[6] *Ibidem*.

[7] Entrevista con Ignacio González, en Zermeño y Aguilar, *op. cit.*, p. 122.

[8] Roberto J. Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México*, Fondo de Cultura Económica-El Colegio Mexiquense, México, 1922, pp. 282-285 y 334-342.

[9] En un documento que llama la atención por su buena prosa —siempre a nivel popular— y por su sentido del humor, el sinarquismo contemporáneo se refiere a su composición social de la siguiente manera: “En el Sinarquismo de alguna manera hay una pauperocracia, un gobierno de los pobres para los pobres; pero de ninguna manera una plebeyocracia o una nacocracia”, *Temas de estudio sinarquista*, Comité Nacional Sinarquista, UNS, 1991, p. 27.

[10] Tomo aquí el planteamiento de Fernando Escalante en *Ciudadanos imaginarios*, El Colegio de México, Méxi-

co, 1992, pp. 32 ss. El planteamiento de Escalante es útil, en mi opinión, porque es más adecuado caracterizar a la doctrina panista como “cívica” que simplemente como democrática, republicana o liberal.

[11] James W. Wilkie y Edna Monzón de Wilkie, *México visto en el siglo XX, entrevistas con Manuel Gómez Morín*, Jus, México, 1978, p. 55.

[12] Para un análisis detallado de la influencia del pensamiento católico en la doctrina de Acción Nacional véase Jaime González Graf y Alicia Ramírez Lugo, “Partido Acción Nacional”, en Antonio Delhumeau, *México: realidad política de sus partidos*, Instituto Mexicano de Estudios Políticos, México, 1970, pp. 153-237.

[13] Adolfo Christlieb Ibarrola, “Solidaridad y participación”, en Christlieb Ibarrola, *Las razones de la sinrazón*, EPESSA, México, 1987, p. 287.

[14] *Cambio democrático de estructuras* (1969), publicado en Abraham Nuncio, *El PAN. Alternativa de gobierno o instrumento de la oligarquía empresarial*, Nueva Imagen, México, 1986, p. 410.

[15] Véase al respecto el artículo de Eugenio Ortiz Gallegos, “Estrada Sámano y el PAN”, publicado en *La Nación*, 1º de abril de 1984. Ortiz Gallegos formaba parte del grupo de Conchello y Estrada Sámano del de González Morfín. Cabe señalar que en el momento y en el contexto en que fueron expresados, los calificativos de marxista y jesuítico tenían una alta carga despectiva; implicaban una desautorización total de las personas y las ideas a las que se referían.

[16] En entrevista, Carlos Castillo Peraza, actual presidente del PAN y destacado intelectual y conocedor del pensamiento católico, señaló que hay una “consolidación

doctrinal evidente en los documentos del partido”, es decir, que éstos están suficientemente consolidados y no requieren de mayor desarrollo. La preocupación del partido ha estado más bien en partir de esa doctrina para elaborar propuestas políticas, para dar respuestas a los problemas de la sociedad. Estas respuestas se han planteado en las distintas plataformas políticas del PAN, elaboradas, según Castillo, dentro de los marcos doctrinales del partido. Entrevista citada.

[17] Para una referencia más completa de dicha “victoria cultural”, así como de otros aspectos de la vida panista en el periodo 1987-1993, puede verse de Víctor Manuel Reynoso, “El Partido Acción Nacional: los dilemas del crecimiento”, en *Revista Mexicana de Sociología*, 1993/2.

[18] Tríptico del Foro Doctrinario y Democrático de Acción Nacional (FODDAN) citando a su segunda sesión de trabajo el 22 de abril de 1990.

[19] El mismo Castillo parece avalar esta impresión. Véase nota 29.

[20] Carlos Castillo Peraza, “Los nuevos desafíos”, en *Palabra*, núm. 18, octubre-diciembre de 1991, pp. 56-60.

[21] Entrevista con Manuel Canto Chac, 2 de agosto de 1993.

[22] Entrevista citada con Manuel Canto Chac. Canto señala la notable participación de cristianos en la revolución sandinista, desde los casos más notables de los hermanos Cardenal, hasta diversos sacerdotes y militantes sandinistas con formación cristiana.

[23] En el PCM fue notable la presencia de una “célula” formada por militantes cristianos, que proponían la vinculación entre el marxismo y el cristianismo: la Alfonso Comín. Un miembro de dicha célula ocupaba un lugar en

el Comité Central del partido. Véase Blancarte, *op. cit.*, p. 399. Algunos de los militantes de la Alfonso Comín participaron en la revista *El Machete*. Según Blancarte, fue en esta célula donde se redactó el documento “A luchar unidos; el Partido Socialista Unificado de México y los cristianos”, *op. cit.*, p. 401.

[24] *El Machete*, “Las tesis políticas del PCM. Proyecto para el XIX Congreso”, núm. 7, nov. de 1980, pp. 20-67. Sobre la relación entre cristianismo y socialismo véase el artículo de Víctor Ramos, “La iglesia mexicana en 1968”, y la entrevista de José Ramón Enríquez con Vicente Leñero, “Jesucristo Gómez y el evangelio socialista”, ambas en *El Machete*, núm. 5, pp. 20-24 y 25-28.

[25] El llamado del PSUM se difundió en un folleto titulado *Cristianos a votar por el PSUM, a votar unidos*. La respuesta de la jerarquía, en otro titulado *¿Cristianos por un partido marxista?*

[26] Véase un análisis de la relación entre cristianos y democracia en México, hacia las elecciones de 1991, en Raquel Pastor, “Los laicos y la democracia”, en Roberto J. Blancarte, *Religión, Iglesias y democracias en México*, UNAM, en prensa.

[27] *Op. cit.*, p. 4.

[28] *Op. cit.*, p. 7.

[29] *Ibidem*.

[30] Entrevista citada con Manuel Canto Chac.

[31] Roberto Zamarripa, “Mario Saucedo justifica la intransigencia democrática: el gobierno no está dispuesto a cambiar lo esencial”, en *Proceso*, núm. 874, 2 de agosto de 1993, p. 24.

[32] Véase nota anterior.

[33] Antonio Jáquez, “Preparan los nueve expanistas la fundación de un partido social cristiano”, en *Proceso*, núm. 833, 19 de octubre de 1992, p. 32.

[34] Las referencias corresponden al documento *Proyecto de principios de doctrina* del Foro Doctrinario y Democrático, fotocopia, pp. 4, 7 y 12, respectivamente.

[35] Foro Doctrinario y Democrático, documento citado, p. 6.

Compromiso social y catolicismo en México

Rafael San Martín V.

Acercamiento

Existe en México un amplio espectro de instituciones inspiradas y fundamentadas en la fe cristiana reflexionada, comprometidas en casi todos los campos de la vida nacional, como el cultural, el económico, el laboral, el campesino, el social y el político. Dar a conocer algunas de ellas y analizar su acción es el objeto del presente texto.

Las instituciones seleccionadas han nacido en diferentes coyunturas, algunas críticas, y permanecen entre nosotros. Puede afirmarse que su presencia en los tiempos actuales, de cambios constantes, se debe a los sólidos cimientos que echaron al nacer y a su flexibilidad para adecuarse a las nuevas situaciones, consolidando su compromiso inicial.

La implicación que aparece a primera vista es que, contra el sentir y pensar generalizado en México, de relacionar la práctica del cristianismo con actividades rituales solamente, la fe es un complejo de ideas y valores que, aceptados de una manera responsable, deben transformarse en acciones y compromisos concretos. Una tesis tradicional del catolicismo afirma que la fe sin obras es ficticia. La exigencia de estas

obras está, además, perfecta y claramente caracterizada como una dimensión social, como una orientación a la alteridad, como una relación dialógica, de justicia, de respeto y de amor.

Fundamentos teóricos

Cristo no vino a fundar una religión más, entendida como el sometimiento a poderes sobrehumanos que esclavizan a los hombres, que los ligan a fatalismos y determinismos aterradores. Vino a destruir esas religiones. Su misión fue la de construir un nuevo paradigma de relaciones entre Dios y el hombre y de los hombres entre sí. De ahí que no es posible concebir un cristiano para sí mismo. Se es cristiano en función de los demás. Ésta es la esencia de la Buena Nueva anunciada por Cristo y sus seguidores.

Una forma de vivir el cristianismo, entre muchas otras, es la preocupación por el desarrollo de los demás, de toda la persona y de todas las personas, reconociendo que es una lucha permanente en contra de todo aquello que las deshumaniza, las somete, las reprime, las explota, las violenta y las mata.

La preocupación social de la Iglesia, orientada hacia el desarrollo auténtico del hombre y de la sociedad, que respete y promueva en toda su dimensión la persona humana, se ha expresado siempre de modo muy diverso. Uno de los medios destacados de intervención ha sido, en los últimos tiempos, el magisterio de los romanos pontífices [...] a partir de la encíclica *Rerum Novarum* de León XII como punto de referencia [...]. Los sumos pontífices no han dejado de iluminar con aspectos también nuevos de la doctrina social de la Iglesia [...]. Por tanto, se ha formado ya un *corpus* doctrinal renovado, que se va articulando a medida que la Iglesia, en la plenitud de la palabra revelada por Jesucristo y mediante la asistencia del Espíritu Santo, lee los hechos según se desenvuelve en el curso de la historia. Intenta guiar de este modo a los hombres para que ellos mismos den una respuesta, con la ayuda de la razón y de las ciencias humanas, a su vocación de constructores responsables de la sociedad terrena.^[1]

La descripción y análisis de las obras sociales del catolicismo en México exige empezar por la institución que, además de ser la responsable de difundir la doctrina social católica, promovió la creación de otras, como la puesta en práctica de dicha doctrina.

Pasada la cresta de la ola del periodo revolucionario, el episcopado mexicano decidió crear el Secretariado Social Mexicano como el instrumento que permitiría la presencia y la voz de la Iglesia en los acontecimientos de reconstrucción y nuevos derroteros de la sociedad mexicana,

para el estudio de los problemas sociales del país, la difusión de la doctrina social de la Iglesia y para coordinar las obras sociales católicas [...] de acuerdo con las situaciones cambiantes del país y de acuerdo con la evolución teológica, pastoral y social que va surgiendo e inspirando nuevos estilos y formas de presencia en el intenso campo sociopolítico.[2]

La primera misión del Secretariado fue apoyar la Acción Católica, que tan importante papel había de jugar con la participación militante de los laicos en la defensa y fortalecimiento de la Iglesia mexicana en el periodo posrevolucionario, sobre todo durante la etapa de la represión, por razones políticas, del gobierno, que interpretaba la oposición y resistencia católicas a las medidas dictadas por él para reglamentar las prácticas religiosas y la actividad y perfil de los sacerdotes, como desacato y enfrentamiento al poder civil.

La relación del Secretariado con la Acción Católica, una vez formados sus cuadros especializados, se prolongó hasta 1946, cuando los obispos decidieron que aquél debería dedicarse de lleno al objetivo para el que había sido creado, a saber, la difusión y práctica de la doctrina social de la Iglesia.

En 1965, o sea 19 años más tarde, el informe presentado por el Secretariado a los obispos daba cuenta de una fecunda labor: cinco organismos para la difusión de la doctrina social católica, seis de tipo educativo entre diferentes sectores sociales, como obreros y empresarios, seis organismos referidos a

los obreros y campesinos, seis organismos especializados en cooperativismo de diferentes tipos. Además una serie de reuniones de nivel local, nacional e internacional, de discusión, análisis y reflexión.

Dos acontecimientos, uno internacional, la Conferencia del Episcopado Latinoamericano, en Medellín, Colombia, y otro nacional, la confrontación estudiantes-gobierno que culminó con la masacre de Tlatelolco, ambos en 1968, impactaron al Secretariado, ya crítico y cuestionado por naturaleza, y lo estimularon a una revisión de sus posiciones teóricas y sociales. Haciendo suyas la opción preferencial por los pobres proclamada como la nueva bandera de la Iglesia latinoamericana, y la Teología de la Liberación como respuesta propia a la situación de explotación del pueblo, y los anhelos de cambio de la sociedad iniciados por los estudiantes ahogados impunemente en sangre, el Secretariado no pudo menos que constituirse como cuestionador y provocador de toma de conciencia en situaciones en que los católicos debían definirse para no ser cómplices de lesiones graves a la sociedad y a la Iglesia.

El distanciamiento, primero, y la ruptura, después, eran inevitables. El Secretariado deja de ser el vocero oficial de los obispos mexicanos, pero

permanece como organismo eclesial autónomo al servicio de la Iglesia y del Pueblo de Dios, cumpliendo, hasta nuestros días, funciones importantes para poner en práctica las enseñanzas sociales de la Iglesia. Sigue caminando con el Pueblo de Dios que peregrina en México y que históricamente se encuentra entre las masas campesinas y obreras mayoritarias. Transformando sus propias estructuras, diversificando su presencia en los fenómenos sociales, descentralizándose y agilizándose, procura siempre la mayor lealtad al mensaje evangélico y al ascenso integral de todo el pueblo [...] de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas.[3]

En nuestros días, el Secretariado Social Mexicano promueve

investigación, estudios y evaluación; seminarios, encuentros de análisis y formación; asesorías, cursos y conferencias; intercambios regionales, nacionales e internacionales; giras de contacto y enlace; animación y apoyo de acciones y proyectos económicos, sociales o culturales; difusión y presencia en medios de comunicación popular.[4]

El Secretariado Social Mexicano, en vista de la gran importancia que van teniendo las organizaciones no gubernamentales, en diferentes campos, como una forma de participación de la sociedad civil cada día más consciente del papel que puede jugar en la reconstrucción del país, producto de la evolución histórica, las apoya y estimula. Ejemplos de ellas son el Movimiento por la Democracia, la Red Mexicana de Acción ante el Tratado de Libre Comercio, el Movimiento de Cristianos Comprometidos con las Luchas Populares y la Asamblea del Pueblo de Dios.[5]

La Fundación Mexicana para el Desarrollo Rural (FMDR)

Organización no gubernamental que indica el compromiso institucionalizado del sector empresarial con el sector campesino concretado en 1969, año de la constitución legal de la FMDR. Inspirada en la doctrina social católica, estableció a partir de sus principios filosóficos una alternativa estratégica y metodológica para el desarrollo socioeconómico de los campesinos.

Dentro de la mejor tradición humanista, parte del respeto a la dignidad de la persona. Asume que está dotada de razón, y por tanto de libertad, y que por lo mismo tiene derecho a acceder a la verdad y al bien. Consecuentemente, el conocimiento y el uso de su libertad se traducen en acciones en las que los campesinos participan como protagonistas de su propio desarrollo. Para la FMDR siempre serán los sujetos y no los objetos de su proyecto de vida.

La solidaridad, como corresponsabilidad de los miembros de la sociedad entre sí, es otra de las tesis de la FMDR. Principio que será posible en la medida en que los demás sean

tratados y considerados como personas. Se trata de una solidaridad que es

la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común, es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos responsables de todos [...]. Los que cuentan más, al disponer de una mayor porción de bienes y servicios comunes, han de sentirse responsables de los más débiles, dispuestos a compartir con ellos lo que poseen.[6]

La solidaridad se plantea en la FMDR como una respuesta estructural a una debilidad estructural de una parte de la sociedad. No puede interpretarse como un sentimiento de compasión, ni mucho menos de una estratagema de cooptación o clientelismo. Es un deber de justicia social. Siendo la organización la estrategia de la solidaridad, no podría ser sino el eje alrededor del cual se construyen otras realidades del desarrollo. Es su dimensión social.

Después de muchas décadas de tutelaje gubernamental, en 1992 los campesinos son declarados, por decreto, mayores de edad. De ahí para adelante lo que hagan o dejen de hacer será su decisión... y su problema. Ahora se enfrenta a una especie de soledad, porque ya no debe esperar recibir casi gratuitamente los recursos. Ni tampoco le dirán qué hacer. Tendrá que echar mano de toda su creatividad para valerse por sí mismo, asociarse con otros, mirar por su abastecimiento y todavía entrar en el juego de la alta productividad y competitividad, no solamente nacional sino internacional. De ahí que si antes de la actual situación era necesario ser subsidiarios, ahora lo es más. Subsidiariedad que respeta la independencia y la capacidad propia, pero apoya con recursos extremos de manera adulta, es decir, sin crear dependencias; o, dicho de otra manera, sin paternalismos. Un apoyo temporal que terminará cuando los campesinos decidan ir solos, porque quieren, saben y pueden. Ésta es la tercera tesis o principio de la FMDR.

Hablar de eficiencia y eficacia pudiera parecer sólo un matiz de corte empresarial. También lo es. Pero la FMDR lo en-

foca como la necesidad de utilizar racionalmente los recursos económicos en un país pobre, aunque potencialmente rico. Los derroches y despilfarros no son justificables nunca, y menos en una nación donde casi 50% de la población todavía vive en la pobreza —en el mejor de los casos— y en la miseria. Tener resultados para conseguir los objetivos (eficacia) de la mejor manera posible (eficiencia) se establece como principio de acción. Se puede expresar más sencillamente cómo hacer bien (eficiencia) lo que se tiene que hacer (eficacia).

Respeto a la naturaleza

La degradación ambiental del planeta comienza a manifestarse en las cosechas. Algunas de las principales regiones productoras de alimentos en el mundo ya están resintiendo el efecto acumulativo de la degradación de 24 mil millones de toneladas de suelo al año. Evidencias recientes indican que la contaminación del aire daña las cosechas, tanto en las economías de Occidente, basadas en el uso del automóvil, como en las del Este, que emplean el carbón como principal combustible. Los meteorólogos aún no pueden asegurarlo, pero los veranos más calurosos de los ochenta, así como las reducidas cosechas debido a sequías, pueden ser indicios tempranos del efecto de invernadero.^[7]

Por lo anterior, la FMDR decide adoptar un nuevo principio, el respeto a la naturaleza, que deberá entenderse no como un conservacionismo a ultranza o una visión bucólica del campo, sino como la responsabilidad de ser los administradores, que no los dueños absolutos, de los recursos naturales de ésta y de las generaciones futuras.

La FMDR, presente en 27 de los 32 estados de la República, sigue fiel al espíritu que la vio nacer: la búsqueda de caminos que en la situación actual parecen más difíciles y complejos que cuando comenzó para acompañar a los campesinos mexicanos en la construcción de un mundo mejor. Permanece como testimonio vivo de una doctrina social que pone como centro a la persona, como protagonista de un

proceso mediante el cual se satisfacen todas las necesidades humanas esenciales, de confort y de superación de todos los integrantes de la sociedad, al costo más barato y al ritmo más rápido posible, realizando los cambios mentales y sociales de la población que la hagan capaz de aumentar su pro-

Por un capital en manos del pueblo

Una economía democrática, es decir dinero ahorrado por el pueblo, administrado por el pueblo y utilizado por miles de gentes, que por su condición social nunca tendrían acceso a las fuentes convencionales. Una organización de base, la Caja de Ahorro o Popular, como se la denomina, con un gobierno propio y que contiene en sí misma todos los elementos para desarrollarse, mantenerse y perdurar. Una organización a la que no solamente se llevan necesidades. Se aportan recursos, por muy modestos que sean, que junto con otros llegan a conformar volúmenes significativos. Esta práctica educa en una mentalidad social por las aportaciones regulares y el uso del dinero.

Una Caja de Ahorro no se mide solamente, sin embargo, por los volúmenes de dinero que maneja, sino por la calidad de los socios. Se reitera la tesis de la importancia de la gente sobre otras realidades. Efectivamente, si un banco comercial tiene como objetivo el lucro, ganar la mayor cantidad de dinero posible con el menor riesgo posible, en las Cajas de Ahorro se tiene como objetivo el servicio por medio del instrumento llamado dinero. Funcionan, además, como una cooperativa, que se gobierna democráticamente por la Asamblea General de Socios, un Consejo de Administración, un Comité de Crédito, un Comité de Educación y un Consejo de Vigilancia. Un aspecto importante que recalcar es que como toda cooperativa, la Caja de Ahorro no puede permanecer aislada. Es autónoma, pero también solidaria con otras cajas locales, estatales, nacionales e internacionales. Es fiel al espíritu y objetivos del cooperativismo. Éste, por definición, es

de cuño cristiano. Servicio, democracia, solidaridad, educación, importancia de la gente, solamente pueden ejercitarse debidamente cuando hay respeto en el sentido de mirar hacia los demás.

Hasta 1992 había en México 231 Cajas Populares o Cooperativas de Ahorro y Crédito, agrupadas en ocho Federaciones, con 474 025 socios y un total de 848 621 nuevos pesos. La Confederación Nacional de Cajas Populares las coordina, asesora y apoya. El futuro del Movimiento de Cajas o de Sociedades y Préstamos, como se llamarán en adelante cuando la ley así lo determine, no solamente está asegurado por la voluntad de cambio de los socios, sino también por el futuro del cooperativismo internacional. Más de 600 millones de personas en todo el mundo se han puesto a reconsiderar sus sistemas de valores que enfrentan las cooperativas en nuestros días. En México existe la preocupación por que sean auténticas cooperativas. La cooperación es la opción de un capital en manos del pueblo.

La Unión Social de Empresarios Mexicanos (USEM)

La finalidad de la empresa no es solamente la producción de beneficios, sino más bien la existencia misma de la empresa como comunidad de hombres que, de diversas maneras, buscan la satisfacción de sus necesidades fundamentales y constituyen un grupo particular al servicio de la sociedad entera. Los beneficios son un elemento regulador de la vida de la empresa, pero no es lo único; junto con ellos hay que considerar otros factores humanos y morales que, a largo plazo, son por lo menos igualmente esenciales para la vida de la empresa.^[9]

En la empresa moderna ya no es solamente la habilidad manual la que le abre a una persona las puertas de la fuente de empleo. Ni siquiera los mandos intermedios tienen a su alcance la posibilidad de emplearse, porque no tienen educación superior. Todo se ha vuelto más complejo y por tanto más selectivo. La globalización de la economía, que implica tecnologías de punta, alta productividad, financiamientos en

volúmenes mayores y alta competitividad en los mercados está exigiendo una modernización de tal naturaleza que solamente quedarán los que tengan mayor acceso a la educación y la capacitación. Esto es cierto en los altos puestos directivos, pero también en niveles intermedios y operativos.

Muchos hombres, quizá la gran mayoría, no disponen de medios que les permitan entrar de manera efectiva y humanamente digna en un sistema de empresa, donde el trabajo ocupa una posición realmente central. No tienen la posibilidad de adquirir los conocimientos básicos, que les ayuden a expresar su creatividad y desarrollar sus capacidades. Son marginados ampliamente y el desarrollo económico se realiza, por decirlo así, por encima de su alcance, limitando incluso los espacios ya reducidos de sus antiguas economías de subsistencia.^[10]

En nuestros días se habla mucho de la calidad total, que radica en la máxima atención del factor humano en el interior de la empresa y del cliente en el exterior. Es una nueva actitud de servicio que exige otra de colaboración entre los miembros de una comunidad empresarial. Es la preocupación del empresario por el crecimiento humano de sus empleados la que redundará en una mejor satisfacción de los clientes.

La USEM asume los planteamientos de la doctrina social católica y sintetiza así su posición: la USEM es una unión de empresarios que reconocen y están decididos a promover los valores humanos en la empresa y en la sociedad. Afirma que la empresa privada es el núcleo indivisible de inversionistas, dirigentes y trabajadores, y es la base insustituible de la vida socioeconómica, según los principios de solidaridad y subsidiariedad. Promueve la revalorización de la función empresarial y la dignificación de la imagen del empresario. Contribuye a la formación social de los empresarios y dirigentes a fin de que estén en posición de resolver, con sentido de responsabilidad social, los problemas inherentes a las funciones que ejercen. Facilita el intercambio de experiencias sobre realizaciones en la empresa. La USEM es una escuela de formación social para los cuadros directivos empresariales, dueños y empleados. Es, sobre todo, un espacio de estudio, reflexión,

discusión e información, sobre el compromiso social del empresario. Desde esta óptica, los empresarios de la USEM abordan una serie de realidades que afectan a la empresa: los equipos de trabajo y su motivación, los temores ante la responsabilidad social, el liberalismo en la filosofía política, los valores de nuestro sistema económico, la política social sin paternalismo, etcétera.

Un aspecto muy importante del fenómeno de globalización de la economía es el mercado. Las empresas lo saben y tratan de modernizarse. La competitividad es una exigencia del mismo. La apertura comercial, el Acuerdo de Libre Comercio, existen para promoverlo. Las empresas se están reeducando, reestructurando y reconvirtiendo para producir lo que pueden vender. Es casi una necesidad de vida o muerte encontrar el propio nicho de mercado. Sin embargo, vuelven la mirada a los textos sociales pontificios para normar su criterio:

Da la impresión de que, tanto a nivel de naciones como de relaciones internacionales, el libre mercado sea el instrumento más eficaz para colocar los recursos y responder eficazmente a las necesidades. Sin embargo, esto vale sólo para aquellas necesidades que son solventables con poder adquisitivo y para aquellos recursos que son vendibles, esto es, capaces de alcanzar un precio conveniente. Pero existen numerosas necesidades humanas que no tienen salida en el mercado. Es un estricto deber de justicia, de verdad impedir que queden sin satisfacer las necesidades humanas fundamentales y que perezcan los hombres oprimidos por ellas [...]. Por encima de la lógica de los intercambios a base de los parámetros y de sus formas justas, existe algo que es debido al hombre porque es hombre, en virtud de su eminente dignidad. Este algo conlleva inseparablemente la posibilidad de sobrevivir y de participar activamente en el bien común de la humanidad.^[11]

En una economía neoliberal, que ante las urgencias de la población en la pobreza y la miseria, no tiene problemas de lógica para calificarse como social, es motivante la existencia de la USEM, que a contracorriente trata de mantener los valores humanos y cristianos por encima de los objetivos meramente económicos.

Y éste es, señores, el punto medular al que todas las teorías económicas y todas las ideologías deberían converger. A buscar, procurar y alcanzar un nivel de vida digno para todos los hombres de todos los pueblos, dentro del marco de libertad que Dios nos concedió a todos por igual. Esta responsabilidad es de todos, pero subsidiariamente mayor de quienes mayores medios tenemos a nuestro alcance para lograrlo, y aquí ocupamos un destacado lugar los empresarios, ya que disponemos de

Actualmente, la USEM se encuentra presente en 20 estados de la República y una oficina de la Confederación en la ciudad de México que promueve, asesora y coordina las oficinas estatales.

El Frente Auténtico del Trabajo (FAT)

En nuestros días es casi como leyenda oír hablar de la Casa del Obrero Mundial, del nacimiento y consolidación de organizaciones como la famosa CROM, ligada al nombre de Luis N. Morones, de la fundación de la CTM en 1936 por Vicente Lombardo Toledano y los cinco lobitos (Fidel Velázquez, Jesús Yurén, Fernando Amilpa, Alfonso Sánchez Madariaga y Blas Chumacero). Sin embargo, la historia del sindicalismo moderno en México no podrá entenderse sin dichas centrales obreras y sus líderes. Son como puntos de referencia para las tres grandes corrientes sindicales en México: la oficialista, la de izquierda y el sindicalismo autónomo o independiente. Dentro de alguna de ella tenemos que ubicar al FAT.

La oficialista contiene a su vez las tendencias gobiernista, social demócrata, centro izquierda e izquierda. “Si bien basa su concepción ideológica en los postulados del marxismo [...] ha asumido una posición reformista y que en la práctica consiste no en un enfrentamiento directo con la clase antagónica, sino en cierta colaboración con el Estado que le permita conseguir mejorías y concesiones a los trabajadores.” [13]

La izquierda, que asume una ideología marxista-leninista, pero “concibe el Estado no como un posible aliado de los trabajadores, sino como un instrumento que tiene como función mantener vivo el sistema de explotación capitalista, y

por tanto, sirve a los intereses de la clase burguesa”,^[14] tiene como subgrupo la Mesa de Concertación Sindical que, a su vez, da lugar a cuatro bloques: los congresistas, los universitarios, los frentistas y los populares.

El FAT se ubica dentro de los frentistas. De entrada uno esperaría verlo dentro de la corriente de sindicatos autónomos que “conciben a la empresa [...] como una comunidad productiva con una función social de beneficio”,^[15] por la inspiración que le dio origen. Efectivamente, el antecedente inmediato del FAT fue la Juventud Obrera Cristiana (JOC), que se concibió como una rama especializada de la Acción Católica en los años 1945-1947, impulsada por el Secretariado Social Mexicano. La JOC alcanzó su pleno florecimiento alrededor de 1966, cuando se celebró en México el Consejo Mundial con la presencia de monseñor Cardijn, su fundador en Francia. El FAT se funda en los años sesenta.

Uno de los primeros y más importantes contactos que se dan entre el sindicalismo y los grupos cristianos socialistas es el FAT por ex integrantes de la JOC. El FAT se constituye como una central nacional de trabajadores, unitaria, independiente y democrática, la que está afiliada a la Central Latinoamericana de Trabajadores (CLAT) de tendencia demócrata-cristiana y a la Confederación Mundial del Trabajo (CTM). Aunque por boca de sus propios dirigentes, el FAT dice recoger las bases de la doctrina social cristiana y estar separada de la Democracia Cristiana como modelo político.^[16]

El FAT tiene presencia importante en algunas organizaciones laborales en las industrias del calzado, del vestido, de la minería, de la pesca, de la siderurgia, de la metalurgia, de la alimentaria, de la vidriera, de la textil, de la construcción, de la hulera y en organizaciones profesionales, como el magisterio. Vinculado al FAT nació el Frente Nacional de Abogados Democráticos, donde destacan gentes formadas en el crisol de la lucha sindical. Han sido, éstos, asesores jurídicos del Sindicato Mexicano de Electricistas y del STUNAM, así como de los foros de discusión sobre las reformas al artículo 123 constitucional y a Ley Federal del Trabajo, haciéndose eco de las propuestas del PRD.

En mayo de 1989 realizó el FAT su VIII Congreso Nacional. En ese momento estaba integrado por más de 80 organizaciones, entre sindicatos, cooperativas, movimientos campesinos y movimientos urbanos. Tenía 150 delegados a nivel nacional y una membresía de 50 mil personas aproximadamente.

Por todo lo dicho hasta ahora, de manera muy rápida, queda claro que el FAT ha ganado en inercia a partir de su origen desde la Juventud Obrera Cristiana. Ha logrado aliarse con fuerzas progresistas, denominadas de izquierda, sin renunciar a los principios sociales cristianos. Aunque rompió sus vínculos con la Confederación Latinoamericana del Trabajo y la Democracia Cristiana, sigue yendo más allá de las reivindicaciones salariales y de las aspiraciones a las cuotas de poder político a que es tan afecto el corporativismo del sindicalismo gobiernista. Su visión y enfoques son mucho más profundos. Está más cerca de los ideales cristianos de justicia social, la dignidad de la persona del trabajador y la lucha contra todo tipo de manipulación. Los cambios que se están dando en México en el campo sindical y laboral, en general, se les presentan como oportunidad, que es desafío también, de replantear sus estrategias y sus tácticas de lucha.

Comentarios finales

Se seleccionaron unas acciones sociales institucionalizadas de los católicos mexicanos. Obviamente no son las únicas. Tal vez ni siquiera las más importantes. Pero ciertamente son representativas de su incursión en diferentes campos de la actividad humana: la comunicación, la formación de dirigentes, la reflexión y el análisis de nuestra realidad social a la luz de la doctrina social católica. Misión del Secretariado Social

Mexicano. La preocupación por la suerte de millones de campesinos que siguen aspirando a mejor nivel de vida y superior calidad de vida, hecha estrategia y metodología a partir de los sólidos fundamentos de la doctrina social de la Iglesia. Misión de la Fundación Mexicana para el Desarrollo Rural que se adecua a los tiempos de cambio. Las Cooperativas de Ahorro y Préstamos, más conocidas como Cajas Populares, que ahora más que antes son una alternativa para el pueblo, que en su pobreza acepta construir su patrimonio para salir adelante frente a las diferentes circunstancias de la vida. En un país con una economía neoliberal, la economía democrática, o el capital en manos del pueblo, son un motivo de esperanza. Colaborar, impulsar, capacitar, educar para ello es la misión de la Confederación Nacional de Cajas Populares, que también está adecuando sus estructuras y su funcionamiento. Empresarios emprendedores, con alta sensibilidad social, liberándose a sí mismos de un economicismo a ultranza, buscando convertir su empresa en una comunidad de hombres participativos, dignos y libres, es la gran misión que se ha planteado la Unión Social de Empresarios Mexicanos. Finalmente, el Frente Auténtico del Trabajo, cuya misión es rescatar la dignidad del trabajador de esa gran máquina manipuladora de vidas y conciencias que es el sindicalismo oficial, sigue dando la batalla inspirado en los principios cristianos que le dieron origen.^[17]

- [1] Juan Pablo II, *Sollicitudo Rei Socialis* (SRS), Ediciones Paulinas, 5ª ed., México, pp. 3-4.
- [2] Manuel Velázquez, *Pedro Velázquez, apóstol de la Justicia*, SSM, Editorial Jus, México, 1978, p. 46.
- [3] Secretariado Social Mexicano, *Boletín de Presentación*, México, 1992, p. 3.
- [4] *Ibidem*, p. 1.
- [5] *Ibidem*, pp. 3, 4.
- [6] Juan Pablo II, SRS, Ediciones Paulinas, 5ª ed., México, 1988, núm. 38, p. 74.
- [7] Worldwatch Institute, Washington, D. C., traducción española, Fundación Universo XXI, México, 1990, pp. 3, 4.
- [8] Arturo Espinosa Villanueva, *Una experiencia en el campo mexicano*, Solidarios, México, 1982, p. 45.
- [9] Manuel Loza Macías, S. J., *Mensajes sociales para el mundo de hoy*, IMDOSOC, México, 1992, p. 152.
- [10] Juan Pablo II, *Centesimus Annus*, núm. 33.
- [11] Juan Pablo II, *Centesimus Annus*, núm. 34.
- [12] Salvador Milanés G., revista *USEM*, año XXIV, núm. 193, mayo-junio de 1993, p. 5.
- [13] Hugo Esteve Díaz, *Corrientes sindicales en México*, IPE, A. C., México, julio de 1990, p. 27.
- [14] *Ibidem*, p. 28.
- [15] *Ibidem*, p. 28.
- [16] *Ibidem*, pp. 167, 168.
- [17] *Ibidem*, p. 130.

La ética del empresariado mexicano y la doctrina social de la Iglesia

Juan Sánchez Navarro

Palabras preliminares

Las personas que, como yo, hemos vivido en pleno siglo XX, desde su primer tercio hasta el final del mismo, podemos afirmar, por ser testigos, y en parte mínima protagonistas, del colosal cambio que ha habido en el mundo desde el principio de la primera Guerra Mundial, la del 14, hasta la década de 1980 a 1990.

Durante el periodo que transcurre desde la primera Guerra Mundial hasta la liquidación política y filosófica del socialismo real, el mundo ha conocido una de las épocas más trágicas y oscuras que han existido. Baste tener en mente las dos guerras mundiales y las múltiples guerras regionales y locales que subsisten en nuestro siglo. Además del horror de la guerra, la humanidad conoció en la mayor parte del planeta regímenes políticos y militares que eliminaron la libertad humana.

Otro factor de la trágica historia del siglo XX es la disolución moral de las sociedades contemporáneas y sus consecuencias en el orden social. Asistimos también al nacimiento de enfermedades desconocidas en los siglos anteriores y en

todos los aspectos de la vida social. Crisis permanentes y de consecuencias terribles para la vida del hombre. En suma, es el siglo XX uno de los más negros en la historia de la humanidad.

Sin embargo, hay que reconocer que al lado de estos aspectos negativos, hay luces durante esta etapa de la historia humana. Pienso en el desarrollo de la ciencia físico-matemática y sus derivaciones técnicas. El mundo ha conocido extraordinarios descubrimientos científicos y técnicos, pero sus aplicaciones no siempre se han fundado en los principios de la moral y de la ética de las sociedades humanas. Baste recordar, como ejemplo, el uso de esa fuerza fenomenal de la técnica que culmina en la bomba atómica y que causó daños irreparables en la vida humana.

Como ejemplo de esta visión dantesca de la vida del hombre en nuestros tiempos, se asiste al derrumbe de los regímenes totalitarios sustentados en la ideología marxista-leninista y que fundaron el socialismo real.

En estos años de destrucción de los sistemas políticos y económicos enemigos de la libertad, han resurgido con una fuerza aparentemente arrolladora los mercados libres económicos y los regímenes políticos democráticos formalmente.

La idea del mercado libre sin sustento social está fundada en los principios del liberalismo decimonónico llevado hasta sus últimas consecuencias, el cual contiene en sus entrañas las semillas de su propia destrucción, como lo atestiguan las crisis del capitalismo en el siglo XIX. En realidad, el triunfo del capitalismo sobre el socialismo marxista no significa un éxito total, porque, llevado a sus extremos, este tipo de sociedad humana también fracasa.

En este panorama de confusión y crisis, tenemos la luz que nos proporciona la doctrina social de la Iglesia, que por su

congruencia, su profundidad y por estar fundada en la naturaleza del hombre, así como en la Tradición de los Padres de la Iglesia y de los pensadores de la Escolástica, es lo más profundo y claro que haya podido pensarse en torno de la vida de las sociedades que aspiran a la concordia y la paz social.

La Iglesia ha rechazado las ideologías totalitarias y ateas asociadas en los tiempos modernos al “comunismo” o “socialismo”. Por otra parte, ha rechazado, en la práctica del “capitalismo”, el individualismo y la primacía absoluta de la ley de mercado sobre el trabajo humano (véase *Centesimus Annus*, núms. 10, 13, 44). “La regulación de la economía por la sola planificación centralizada pervierte en su base los vínculos sociales; su regulación únicamente por la ley de mercado quebranta la justicia social porque ‘existen numerosas necesidades humanas que no pueden ser satisfechas por el mercado’ ” (*Centesimus Annus*, núm. 34). Es preciso promover una regulación razonable del mercado y de las iniciativas económicas, según una justa jerarquía de valores y con vistas al bien común. [*]

El fracaso del comunismo exige la revisión de la filosofía del hombre y de su vida común y nos invita a nueva reflexión sobre estos temas trascendentales.

Un ejemplo de lo que acabamos de expresar son las inquietantes preguntas que se formula Solshenitsin: ¿Está realmente el hombre por encima de todo y no tiene sobre él un Espíritu Supremo? ¿Es verdad que la vida del hombre y la acción de la sociedad deben determinarse ante todo por la expansión material?

El presente ensayo que el lector tiene entre sus manos es simplemente la expresión documentada del pensamiento del empresariado mexicano en general y su relación esencial con el pensamiento social de la Iglesia.

Este ensayo aspira a comprobar la afirmación que acabamos de hacer.

Aprovecho la oportunidad para agradecer la valiosa colaboración del licenciado Bernardo López Ríos para la realización del mismo.

Introducción

Un destacado empresario mexicano, Lorenzo Servitje Sendra, escribió una ponencia intitulada “La filosofía del sector empresarial”, la cual contiene certeras observaciones muy aprovechables para desarrollar el tema que nos ocupa.

Ante todo quiero señalar, junto con Servitje, que:

El empresariado de México es un conjunto de personas y organizaciones bastante heterogéneo. Incluye desde la microempresa hasta la poderosa corporación; desde la empresa familiar hasta la compañía que cotiza en bolsa; desde los negocios mexicanos o extranjeros residentes hasta las empresas transnacionales [...]. Los intereses y los puntos de vista de este vasto y complejo sector aunque coinciden en muchos aspectos, tienen también grandes diferencias y aun divergencias.

Por eso hablar de la filosofía del sector empresarial es arriesgarse a navegar en un mar agitado [...].

Sin embargo, cada día más, muchas empresas tratan de expresar, en objetivos institucionales o idearios, sus ideas y políticas fundamentales acerca de los bienes que producen o los servicios que prestan; de las relaciones con su personal o con sus inversionistas, sus clientes, proveedores o competidores, con la comunidad y con el gobierno. Y algo más amplio y general hacen en sus declaraciones de principios y códigos de conducta, las cámaras, asociaciones y otros organismos empresariales.

De todo este esfuerzo se ha desprendido un cuerpo doctrinal e ideológico que aspira a ser la filosofía de los empresarios de México y que incluye los valores que tienen en común las ideas fundamentales de su actividad, con una visión amplia y responsable.^[1]

Entre dichos valores e ideas correspondientes al pensamiento general del sector empresarial mexicano, Servitje resalta, entre otros, los siguientes: la persona humana y sus atributos: dignidad, sociabilidad, libertad y destino trascendente; igualdad fundamental y derechos humanos; una sana concepción de la autoridad y los principios de solidaridad y subsidiariedad; el derecho de propiedad privada como fundamental e inviolable, subordinado al bien común y nunca incondicional ni absoluto; la empresa como institución clave de la vida económica con finalidades sociales y económicas, tanto internas como externas; el derecho de asociación tanto de empresarios como de trabajadores en sindicatos; el trabajo productivo como actividad connatural al hombre y cuya dignidad debe ser protegida por el sistema jurídico, político, social y económico; el convencimiento de que no puede haber desarrollo económico sin justicia social.

Evidentemente el empresariado de México está en favor de un sistema de economía de mercado. Sin embargo, esto no quiere decir que se sostenga el que las fuerzas del mercado se ejerzan sin limitación alguna. Se reconoce que existen normas morales que deben encauzarlas, y se acepta, aunque con reservas, que el Estado, como gestor del bien común, tenga un papel de orientador, coordinador, promotor y regulador de las actividades económicas.^[2]

En este sentido, es legítima y conveniente la ayuda del Estado para las personas o grupos particularmente débiles o necesitados, la legislación laboral, la seguridad social, la asistencia pública, la preocupación por el empleo y la promoción popular.

La empresa, por consiguiente, debe servir al bien común para el mejor cumplimiento de su papel social, desarrollando una nueva cultura empresarial. Las anteriores aplicaciones tienen su sustento actual en las enseñanzas de la encíclica *Centesimus Annus* de S. S. Juan Pablo II:

[...] se trata de evitar que los mecanismos de mercado sean el único punto de referencia de la vida social y tienden a someterlos a un control público que haga valer el principio del destino común de los bienes de la tierra. Una cierta abundancia de ofertas de trabajo, un sólido sistema de seguridad social y de capacitación profesional, la libertad de asociación y la acción incisiva del sindicato, la previsión social en caso de desempleo, los instrumentos de participación democrática en la vida social, dentro de este contexto deberían preservar el trabajo de la condición de “mercancía” y garantizar la posibilidad de realizarlo dignamente (*Centesimus Annus*, núm. 19).

[...] se puede hablar justamente de lucha contra un sistema económico, entendido como método que asegura el predominio absoluto del capital, la posesión de los medios de producción y la tierra, respecto a la libre subjetividad del trabajo del hombre. En la lucha contra este sistema no se pone, como modelo alternativo, el sistema socialista, que de hecho es un capitalismo de Estado, sino una sociedad basada en el trabajo libre, en la empresa y en la participación.

Esta sociedad tampoco se opone al mercado, sino que exige que éste sea controlado oportunamente por las fuerzas sociales y por el Estado, de manera que se garantice la satisfacción de las exigencias fundamentales de toda la sociedad (*Centesimus Annus*, núm. 35).

Con base en todo lo anterior, y teniendo presente el tema que nos atañe, haremos una comparación entre los idearios o principios de doctrina de los movimientos y organizaciones empresariales y los principios básicos de la doctrina social de la Iglesia, a fin de conocer con mayor precisión el grado de afinidad o de semejanza entre estos dos grandes conjuntos doctrinales, y reconocer así, con mayor objetividad, el tipo de pensamiento que ha orientado a la acción empresarial en los últimos años.

También consideramos de importancia para nuestro trabajo, los mensajes a los empresarios mexicanos dirigidos por S. S. Juan Pablo II durante su última visita a nuestro país.

Para la mejor comprensión de nuestro tema, consideramos necesario asentar en forma breve, pero clara, la naturaleza de la doctrina social de la Iglesia (DSI), a fin de ubicarla en su adecuada dimensión.

Naturaleza de la doctrina social de la Iglesia

Hemos de recordar que la Iglesia, siempre que ha intervenido en el campo económico y social, no lo ha hecho con el fin de resolver un problema técnico, económico o social determinado; sí lo ha hecho con el fin de solucionar ese problema en función de la salvación eterna de los hombres. El aspecto que mira la Iglesia es el aspecto moral, natural y sobrenatural, con base en la filosofía aristotélico-tomista y en la Revelación, para bien del hombre.

Por ello no podemos esperar encontrar en los documentos pontificios cuestiones puramente científicas sobre economía o sociología y soluciones concretas a la diversidad de problemas.

La doctrina social de la Iglesia es el conjunto de principios de reflexión, de criterios de juicio y de directrices de acción respecto a la rectitud moral de los actos humanos de carácter social, enseñado por el Magisterio de la Iglesia.^[3]

El aporte de la Iglesia a la liberación y promoción humana se ha venido concretando en un conjunto de orientaciones doctrinales y criterios de acción que solemos llamar “enseñanza social de la Iglesia”. Tienen su fuente en la Sagrada Escritura, en la enseñanza de los Padres y grandes Teólogos de la Iglesia y en el Magisterio, especialmente de los últimos Papas. Como aparece desde su origen, hay en ellas elementos de validez permanente que se fundan en una antropología nacida del mismo mensaje de Cristo y en los valores perennes de la ética cristiana. Pero hay también elementos cambiantes que responden a las condiciones propias de cada país y de cada época (III Celam, núm. 472).

A partir de lo anterior, podemos comprender mejor que:

La doctrina social de la Iglesia no es, pues, una “tercera vía” entre el capitalismo liberal y el colectivismo marxista, y ni siquiera una posible alternativa a otras soluciones menos contrapuestas radicalmente, sino que tiene una categoría propia. No es tampoco una ideología, sino la cuidadosa formulación del resultado de una atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en la

sociedad y en el contexto internacional, a la luz de la fe y de la tradición eclesial. Su objetivo principal es interpretar esas realidades, examinando su conformidad o diferencia con lo que el Evangelio enseña acerca del hombre y su vocación terrena y, a la vez, trascendente, para orientar en consecuencia la conducta cristiana. Por tanto, no pertenece al ámbito de la ideología, sino al de la teología, y especialmente de la teología moral (*Sollicitudo Rei Socialis*, núm. 41).

El empresariado mexicano

Hablar del empresariado mexicano implica tomar en consideración distintas formas de organización que han venido funcionando en México desde 1917, por señalar un año de referencia significativo para comprender mejor la actuación empresarial en nuestro país.

Existe un conjunto de organizaciones que son reconocidas como órganos de consulta del Estado mexicano.

Dentro de este grupo se encuentran las organizaciones cuya asociación fue promovida por el propio Estado a partir de 1917, como la Confederación de Cámaras Nacionales de Comercio (Concanaco), fundada en ese año como continuadora de la Cámara de Comercio de la Ciudad de México.

En 1918 se fundó la Confederación de Cámaras Industriales (Concamin).

Durante el gobierno del general Lázaro Cárdenas (1934-1940) se hizo obligatoria la afiliación a estas cámaras, otorgándoseles el carácter de instituciones autónomas de derecho público, consolidándose económicamente y convirtiéndose en interlocutores válidos del gobierno.

Otra organización importante es la Cámara Nacional de la Industria de la Transformación (Canacintra), la cual forma parte de la Concamin y fue fundada en 1941. La Canacintra agrupa a los pequeños y medianos industriales.

En México también encontramos otro conjunto de organizaciones empresariales independientes del poder público. És-

tas son la Confederación Patronal de la República Mexicana (Coparmex) y el Consejo Coordinador Empresarial (CCE).

La creación de la Coparmex tuvo lugar en 1929, con motivo de la reglamentación del artículo 123 constitucional relativo al trabajo.

El Consejo Coordinador Empresarial fue establecido en 1975; este organismo agrupa a la Asociación de Banqueros de México, a la Asociación Mexicana de Instituciones de Seguros (AMIS), al Consejo Mexicano de Hombres de Negocios (CMHN), al Consejo Nacional Agropecuario (CNA), a la Concanaco, a la Concamin y a la Coparmex.

El CCE se fundó durante el sexenio de Luis Echeverría, durante el cual se llevaron a cabo

políticas que sextuplicaron el déficit presupuestario, multiplicaron por ocho el número de empresas controladas por el Estado y redujeron a la mitad el valor del peso mexicano, sin alcanzar los esperados beneficios, particularmente en lo que se refiere al aumento de las exportaciones.^[4]

Una organización de particular interés para el presente escrito es la Unión Social de Empresarios Mexicanos (USEM), surgida en 1957 y establecida como Confederación en 1963. La USEM está presente en 18 ciudades de la República mexicana y está afiliada a la Unión Internacional Cristiana de Dirigentes de Empresa (Uniapac).

Existe también la Fundación Mexicana para el Desarrollo Rural (FMDR), establecida en 1969. Su actual director general, don Víctor Hernández, es un hombre muy sensibilizado con la problemática del campo. Acerca de la FMDR, ha señalado que su

objetivo institucional se dirige a promover el aumento de la productividad y el desarrollo humano de las personas y grupos rurales de manera integral, por medio del apoyo subsidiario de la Fundación y sus Centrales de Desarrollo [...]. Actualmente estamos presentes en 27 estados de la República mexicana, con 52 Centrales de Desarrollo [...]. Los campesinos no son afiliados nuestros; en este sentido, la FMDR es una institución de servicio constituida por empresarios y profesionistas [...] los campesinos de México, esto hay que decirlo muy claro, han sido engañados y llevados a una situación de enajenación, porque simplemente se les ha utilizado. Ha existido paternalismo hacia el campo [...]. La FMDR se maneja bajo [...] principios, que necesariamente nos remiten a los principios de la doctrina social cristiana [...]. En muchas ocasiones el contacto con los empresarios se hace a través de la USEM u otras instituciones similares.^[5]

Las organizaciones empresariales y la doctrina social de la Iglesia

Para analizar este apartado hemos considerado de utilidad el tomar en cuenta los principios o idearios de las organizaciones empresariales comparándolos con la doctrina social de la Iglesia, y así tratar de hacer una evaluación sobre su grado de influencia en el pensamiento empresarial.

Tanto la Concamin como la Canacintra carecen de principios doctrinales explícitos y sólo cuentan con objetivos, en los que mencionan ser órganos de consulta del Estado y representar los intereses de la industria de México. Por ello nos ceñiremos al resto de las organizaciones empresariales.

La persona humana

Para iniciar nuestro análisis hemos de tener en consideración que para la doctrina social de la Iglesia, la persona humana es el centro de toda convivencia. La dignidad natural del hombre está sustentada en el hecho de ser imagen y semejanza de Dios, el cual es su origen y fin, y en su naturaleza humana dotada de un alma (espiritual, inmortal, libre, responsable, inteligente) y un cuerpo maravillosamente organizado.

A esta dignidad natural se añade la sobrenatural, pues la Iglesia enseña que el hombre ha sido elevado al orden de la Gracia, con un fin sobrenatural.

También afirma la Iglesia que todos los hombres son esencialmente iguales, aunque existe una desigualdad accidental;

sin embargo, es necesario evitar cualquier tipo de discriminación basada en lo accidental en caso de que afecte a la igualdad esencial mencionada.

También, la actividad económica y social debe tener al hombre como su autor, su centro y su fin (véase *Pacem in Terris*, núms. 9 al 34; *Gaudium et Spes*, núms. 12 al 18); el hombre es social por naturaleza.

La Iglesia católica enseña y proclama una doctrina de la sociedad y de la convivencia humana que posee indudablemente una perenne eficacia. El principio capital, sin duda alguna, de esta doctrina afirma que el hombre es necesariamente fundamento, causa y fin de todas las instituciones sociales; el hombre, repetimos, en cuanto es sociable por naturaleza y ha sido elevado a un orden sobrenatural (*Mater et Magistra*, núms. 218 y 219).

La influencia de la doctrina social de la Iglesia en los principios del CCE, la Coparmex, la USEM y la FMDR es clara en estos aspectos, aunque no tanto en los de la Concanaco.

El CCE afirma que “la persona humana, por su dignidad, valor y destino trascendente, es principio y fin de todas las instituciones económicas y sociales”. También reconoce que debe vencerse la opresión, la miseria y la ignorancia.

Asimismo sostiene que el hombre es un ser libre y responsable dentro de los límites de la moral, el derecho y el bien común. Igualmente reconoce que la economía no es un fin en sí misma, sino un medio instrumental al servicio del hombre.

La Coparmex afirma que

todo hombre es Persona; dueño de sus actos, con individualidad propia, conocimientos y libre voluntad para obrar conforme a su naturaleza y dirigirse a su fin.

El ser humano, por naturaleza, es principio y fin de toda la vida política, social y económica.

Al igual que el CCE, la Coparmex explícitamente afirma que el hombre es persona libre y responsable, dentro de los límites que le marcan su propia naturaleza, la moral, el derecho y el bien común.

También reconoce los deberes y derechos humanos como universales, irrenunciables, inalienables e imprescindibles, por lo que deben ser garantizados y promovidos por la socie-

dad y el Estado. Más aún, “el derecho positivo debe fundamentarse en los derechos humanos”.

La USEM también asienta que “la persona humana es un ser inteligente, con voluntad libre, con destino trascendente, y por lo tanto, tiene una dignidad eminente. En consecuencia, es el origen, centro y fin de toda la vida social y económica”.

Igualmente y dentro de su respectivo ámbito, la FMDR afirma la dignidad de la persona humana: “El campesino, como ser dotado de razón y voluntad libre, tiene la eminente dignidad de persona humana. Esto le confiere derechos fundamentales inviolables e irrevocables”.[6]

La influencia de la doctrina social de la Iglesia en los principios de la Concanaco no es muy clara, pues ésta afirma, sobre el punto que ahora tratamos, que “el hombre es libre por naturaleza, actor y beneficiario de la actividad económica, y, por tanto, de la empresarial, que incluye la turística, la comercial y los servicios”.

La sociedad

La DSI enseña que:

Al ser los hombres por naturaleza sociables, deben convivir unos con otros y procurar cada uno el bien de los demás. Por esto, una convivencia rectamente ordenada exige que se reconozcan y se respeten mutuamente los derechos y los deberes [...]. Porque una sociedad que se apoye sólo en la razón de la fuerza ha de calificarse de inhumana. En ella, efectivamente, los hombres se ven privados de su libertad, en vez de sentirse estimulados, por el contrario, al progreso de la vida y al propio perfeccionamiento (*Pacem in Terris*, núms. 31 y 34).

El CCE asienta que

toda organización económica, política o social que atropella la dignidad del hombre, menoscaba su libertad, sus derechos o su responsabilidad, se convierte en opresora y niega sus propios fines. No es lícito, por tanto, ni al Estado ni a los particulares atentar, en nombre del desarrollo económico, en contra de la libertad o dignidad de las personas ni afectar la certeza o la eficacia de los derechos que le son inherentes.

Al igual que en el anterior párrafo, también notamos la influencia de la DSI en los principios de la Coparmex:

La paz social, que es la tranquilidad en la armonía y el orden, sólo la consiguen los estados, sistemas y organismos que contribuyen a lograr el fin de las personas y el fin de la sociedad.

La convivencia humana requiere el respeto a las leyes, pero más todavía, el sentido ético y de justicia, y el recto ejercicio de la autoridad y del poder.

La USEM, al respecto, afirma:

Toda sociedad es la unión moral y estable de seres humanos que cooperan a la consecución de un fin común.

La vida en sociedad es una necesidad existencial de todos los hombres. La sociedad debe estar al servicio del hombre, y éste, colaborador libre y responsable con la sociedad.

El principio de solidaridad

La DSI enseña:

Profesamos, pues, que todo hombre y toda mujer, por más insignificantes que parezcan, tienen en sí una nobleza inviolable que ellos mismos y los demás deben respetar y hacer respetar sin condiciones; que toda vida humana merece por sí misma, en cualquier circunstancia, su dignificación; que toda convivencia humana tiene que fundarse en el bien común, consistente en la realización CADA VEZ MÁS FRATERNA DE LA COMÚN DIGNIDAD, lo cual exige no instrumentalizar a unos en favor de otros y estar dispuestos a sacrificar aun bienes particulares (III CELAM, núm. 317).

En esta marcha —se refiere al desarrollo—, todos somos solidarios. A todos hemos querido recordar la amplitud del drama y la urgencia de la obra que hay que llevar a cabo. La hora de la acción ha sonado ya; la supervivencia de tantos niños inocentes, el acceso a una condición humana de tantas familias desgraciadas, la paz del mundo, el porvenir de la civilización, están en juego. Todos los hombres y todos los pueblos deben asumir sus responsabilidades (*Populorum Progressio*, núm. 80).

El CCE, en su Ideario, contiene párrafos muy explícitos al respecto, de los cuales citaremos estos dos:

El desarrollo económico debe ser el resultado de la cooperación de todos y sólo se justifica cuando beneficia a todos. No debe haber desarrollo económico sin justicia social [...] cuyo supuesto básico es el que todos los seres humanos puedan llevar una existencia digna, no podrá realizarse plenamente sin desarrollo económico.

Las relaciones de los países desarrollados y en vías de desarrollo deben inspirarse invariablemente en los postulados de solidaridad y cooperación, y en una clara concepción del bien común internacional.

La Coparmex es también muy explícita en su concepción de la solidaridad, la cual

es un principio de orden social que arranca de la misma raíz de la sociabilidad humana. Esta vinculación común natural constituye el fundamento de la responsabilidad común [...]. La solidaridad tiende a combinar, ordenada y libremente, las posibilidades, legítimos intereses y aspiraciones personales, con el servicio a los demás, para evitar el egoísmo individualista y la despersonalización colectivista.

Además, en

el orden universal, la interdependencia entre las naciones es una realidad, que debe llevar a cada nación a buscar su integración en el concierto mundial, de manera que aporte sus valores nacionales a la humanidad y aproveche de ella lo mejor del patrimonio universal.

Para la USEM, la

solidaridad es el vínculo por el que todos los miembros de la sociedad están comprometidos a aportar su cooperación para el logro del bien común. La solidaridad excluye las ideologías que no toman en cuenta la responsabilidad social del individuo y de sus instituciones.

Y en el punto referido a los aspectos internacionales, la USEM señala que la

interdependencia entre países es una realidad. En sus relaciones han de observarse normas de justicia: precios justos, apropiadas tecnologías, créditos adecuados y respeto a las identidades nacionales.

La solidaridad universal, amor y servicio, implica además ayuda a los países más débiles, en alimentación, higiene, vivienda, salud, empleo, alfabetización y otras carencias. En los casos de endeudamiento, éste deberá ser prudentemente contraído y sabio y honestamente administrado —con eficiencia y eficacia— por parte de los deudores, y, por parte de los acreedores, exigido con justicia y solidaridad.

La FMDR afirma que la solidaridad es

el principio por el que nos sentimos responsables de la situación generalizada de marginación y desintegración social que padecen los campesinos de México y en virtud del cual reconocemos que dicha situación no se debe a la indolencia, incapacidad o inferioridad de los sectores mayoritarios, sino a una acción consciente o inconsciente de injusticia que genera situaciones cada vez más graves.

El problema de los marginados es común y sólo podremos superarlo a través de un esfuerzo colectivo en el que todos participemos en la búsqueda de una sociedad más justa y más humana.^[7]

La Concanaco asienta que la “acción económica y social del comercio, del turismo y los servicios rebasa el mero lucro individual, pues el generar empleos y satisfactores impone responsabilidades sociales”.

El principio de subsidiariedad

Aplicado este principio a la economía, la DSI enseña:

Manténgase siempre a salvo el principio de que la intervención de las autoridades públicas en el campo económico, por dilatada y profunda que sea, no sólo no debe coartar la libre iniciativa de los particulares, sino que, por el contrario, ha de garantizar la expansión de esa libre iniciativa, salvaguardando, sin embargo, incólumes los derechos esenciales de la persona humana (*Pacem in Terris*, núm. 65).

El CCE, al respecto, asienta que en

el ámbito económico, la libertad y la dignidad del hombre son conculcadas cuando no se le permite ejercer su propia iniciativa y su acción creadora en la producción de bienes y servicios, o cuando se le obliga a realizar un trabajo no acorde con su vocación personal.

La Coparmex, a su vez, sostiene que en

virtud de la subsidiariedad debe existir en cada sociedad, tanta libertad y participación cuanta sea posible, y sólo tanta autoridad cuanta sea necesaria. Consecuentemente, debe haber tanta sociedad cuanta sea posible, y sólo tanto estado cuanto sea necesario, de lo contrario el estado absorberá a la sociedad.

La USEM entiende por subsidiariedad al principio por el que:

I. Las entidades mayores deben dejar actuar a las menores lo que les compete, ayudarlas para que lo hagan bien y suplirlas si no pueden hacerlo.

II. Las entidades menores, por su parte, deben actuar por sí mismas en lo suyo al máximo, aceptar y aprovechar debidamente las ayudas de las entidades mayores, y admitir la suplencia de las entidades mayores cuando no puedan hacer lo que les compete y es requerido para el bien común.

El principio de subsidiariedad, por tanto, excluye las ideologías que prescinden del valor individual de la persona, como sujeto, fin y fundamento de la sociedad.

La FMDR sostiene que el campesino

debe ser él, el principal autor de su desarrollo y superación. Los demás sólo tenemos un papel subsidiario en el proceso [...]. Subsidiariedad es el principio por el que el grupo más fuerte o más capacitado, no solamente no estorba la acción y el desarrollo del grupo más débil o menos capacitado, sino que lo promueve, estimula y facilita de tal modo que este grupo no requiera ya ningún apoyo o ayuda.[8]

La Concanaco afirma que la “búsqueda del Bien Común por parte del Gobierno, implica coordinar, estimular y crear condiciones para la actividad económica de los particulares y sólo participar subsidiaria y transitoriamente cuando la iniciativa privada sea culpable, insuficiente u omisa”.

Autoridad y bien común

La DSI enseña que:

En efecto, como Dios ha creado a los hombres sociales por naturaleza y ninguna sociedad puede conservarse sin un jefe supremo que mueva a todos y cada uno con un mismo impulso eficaz, encaminado al bien común, resulta necesaria en toda sociedad humana una autoridad que la dirija; autoridad que, como la misma sociedad, surge y deriva de la naturaleza, y, por tanto, del mismo Dios, que es su autor (*Pacem in Terris*, núm. 46).

La interdependencia, cada vez más estrecha, y su progresiva universalización hacen que el bien común —esto es, el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección— se universalice cada vez más [...] (*Gaudium et Spes*, núm. 226).

El CCE sostiene que

incumbe al Estado, además de su misión de regir y custodiar el orden jurídico, la de ser gestor del bien común. Este lo realiza en la vida económica, facilitando, armonizando, estimulando y, sólo en último término, supliendo la acción de los particulares [...].

La Coparmex afirma que el

Estado moderno es la compleja integración de una sociedad humana, soberana y libre, establecida permanentemente en un territorio —nación—, regida por un gobierno dotado de poder otorgado por la propia sociedad, bajo un orden jurídico, que tiende a la realización de los valores individuales y sociales de la persona humana, por lo que debe promover el bien común público.

La USEM entiende que la

autoridad es el derecho de motivar e inducir a los miembros de una sociedad a cooperar al bien común. En toda sociedad, por las deficiencias existenciales, es necesaria la autoridad. Por tanto, la autoridad no es privilegio, sino servicio.

Define al bien común de la sociedad como “el conjunto de condiciones con las cuales los hombres, las familias y las asociaciones, pueden lograr con mayor plenitud y facilidad su propia perfección”.

La Concanaco afirma que el “gobierno debe regirse por facultades jurídicas explícitas. El orden jurídico debe establecer claramente los derechos y deberes de las personas y eliminar facultades discrecionales del gobernante”.

La empresa

La DSI enseña que:

En las empresas económicas son personas las que se asocian, es decir, hombres libres y autónomos, creados a imagen de Dios. Por ello, teniendo en cuenta las funciones de cada uno, propietarios, administradores, técnicos, trabajadores, y quedando a salvo la unidad necesaria en la dirección, se ha de promover la activa participación de todos en la gestión de la empresa, según formas que habrá que determinar con acierto (*Gaudium et Spes*, núm. 68).

En efecto, la finalidad de la empresa no es simplemente la producción de beneficios, sino más bien la existencia misma de la empresa como comunidad de hombres que, de diversas maneras, buscan la satisfacción de sus necesidades fundamentales y constituyen un grupo particular al servicio de la sociedad entera. Los beneficios son un elemento regulador de la vida de la empresa, pero no el único; junto con ellos hay que considerar otros factores humanos y morales que, a largo plazo, son por lo menos igualmente esenciales para la vida de la empresa (*Centesimus Annus*, núm. 35).

El CCE concibe a la empresa como la célula básica de la economía, la cual requiere garantías efectivas para la libre iniciativa, así como orden y justicia sociales, y eliminación de la competencia ilícita.

El contenido de la empresa no se agota en su acepción económica de unidad de producción, ni en la jurídica de equilibrio de derechos y deberes de quienes se coordinan para producir. Debe ser concebida, fundamentalmente, como una COMUNIDAD DE DESTINO. Así entendida la empresa, no sólo responde al bienestar individual, sino también al social.

Para la Concanaco “la empresa debe ser para el trabajador su ámbito de realización personal en libertad, para el bienestar y el bienestar de él, su familia y su comunidad”.

Tanto la USEM como la Coparmex tienen un concepto muy semejante de la empresa, particularmente en lo que se refiere a objetivos y funciones de la misma.

La USEM define a la empresa como

una institución fundamental de la vida económica y social en la que se integran los que aportan su espíritu emprendedor (empresarios), los que aportan capacidad directiva, los que aportan capital, los que aportan tecnología y los que aportan trabajo cooperativo.

Para la Coparmex, la empresa

es la institución fundamental de la vida económica, manifestación de la creatividad, iniciativa y libertad de las personas, que organiza el trabajo de un conjunto de hombres y se dedica, con determinados recursos, a producir bienes y/o proporcionar servicios, para contribuir así a la satisfacción de necesidades individuales y sociales de los demás.

La concepción de la Coparmex, de funciones económicas y sociales internas y externas de la empresa, coincide con la de la USEM, de objetivos económicos y sociales internos y externos.

Para ambas organizaciones, el objetivo (USEM) o función (Coparmex) económico externo es la producción de bienes y servicios que satisfagan necesidades (de la sociedad, para USEM); mientras el objetivo o función económico interno consiste en generar el máximo valor agregado y distribuirlo equitativamente entre todos sus integrantes (aportaciones, para la Coparmex).

El objetivo social externo (o función) de la empresa es contribuir al desarrollo (integral, para la USEM) de la sociedad a la que sirve la empresa; mientras el objetivo (función) social interno es contribuir al pleno desarrollo de sus integrantes.

Para la USEM, los

objetivos económicos y sociales, tanto internos como externos, están inseparablemente unidos, por lo que la empresa debe buscar integrarlos todos ellos armónicamente a su quehacer. Así asegurará su permanencia sana e irá siendo altamente productiva y plenamente humana.

El empresario

El papa Juan Pablo II ha asentado que:

Considerando estas exigencias se delinea como un nuevo perfil característico del hombre y la mujer de empresa. Me refiero, sobre todo, a la actitud de servicio al bien común que debe caracterizar vuestro quehacer. Se trata de algo que va más allá del mero humanitarismo; es decir, de la disponibilidad para ayudar ante urgencias ocasionales. Consiste, más bien, en una disponibilidad constante, en una manera de concebir la propia función de empresario, en un estilo que marca su modo de hacer. Se trata, en definitiva, de aceptar, con todas las consecuencias, la responsabilidad en vuestras actuaciones. Una responsabilidad que gira en torno a tres coordenadas fundamentales: las personas que forman parte de las empresas, la sociedad y el ambiente. En efecto, tenéis una grave responsabilidad respecto a las personas que trabajan en vuestras empresas [...]. Un segundo aspecto de la actitud de servicio del empresario se manifiesta en su responsabilidad ante la sociedad. Conviene recordar que el progreso en la sociedad debe estar orientado al bien común de todos los ciudadanos, es decir, evitando la tentación de convertir la comunidad nacional en una realidad al servicio de los intereses particulares de la empresa (Discurso a los empresarios, México, 1990, núms. 229-231 y 234-235).

El CCE dedica expresamente un capítulo de su ideario a la responsabilidad del empresario:

La creatividad del empresario debe tener como meta satisfacer las necesidades de la comunidad. Por lo mismo, su actividad responde a una función social y rebasa el objetivo del mero lucro individual.

El ejercicio de su función confiere al empresario un conjunto de responsabilidades frente a la comunidad y a los diversos sectores que se encuentran vinculados a la vida de la empresa.

La Coparmex dice que el

concepto de empresario es amplio, incluye al inversionista, al patrón en el sentido de la legislación laboral, al director y al emprendedor o creador de empresas [...]. Emprender es promover o crear empresas, ampliarlas y transformarlas, adaptándolas a las cambiantes necesidades de la sociedad.

Por su parte, la USEM, en su concepción del empresario, hace señalamientos peculiares, de manera muy explícita:

La gestión moderna de la empresa implica la participación funcional. Es decir, la co-administración con los subordinados en todo aquello que les concierne en su área funcional. El informar, el consultar, el tomar en cuenta y el escuchar, van implícitos en la labor moderna de dirigir.

Además, la USEM incluye el elemento ecológico:

Un buen ambiente geofísico y psico-espiritual es un bien indispensable de la sociedad.

La empresa, en sus actividades productivas, distributivas y de comunicación debe preservar el ambiente de toda contaminación física y/o moral degradante.

La Concanaco expresa, en su Declaración de Principios, que la “acción económica y social del comercio, del turismo y los servicios rebasa el mero lucro individual, pues el generar empleos y satisfactores impone responsabilidades sociales”.

El trabajo

La DSI enseña que:

Trabajo significa todo tipo de acción realizada por el hombre, independientemente de sus características o circunstancias; significa toda actividad humana que se puede o se debe reconocer como trabajo entre las múltiples actividades de las que el hombre es capaz y a las que está predispuesto por la naturaleza misma en virtud de su humanidad (*Laborem Exercens*, preámbulo).

El trabajo humano que se ejerce en la producción y en el comercio o en los servicios es muy superior a los restantes elementos de la vida económica, pues estos últimos no tienen otro papel que el de instrumentos [...] procede inmediatamente de la persona, la cual marca con su impronta la materia sobre la que trabaja y la somete a su voluntad. Es para el trabajador y para su familia el medio ordinario de subsistencia; por él, el hombre se une a sus hermanos y les hace un servicio, puede practicar la verdadera caridad y cooperar al perfeccionamiento de la creación divina [...]. De aquí se deriva para todo hombre el deber de trabajar fielmente, así como también EL DERECHO AL TRABAJO (*Gaudium et Spes*, núm. 67).

[...] el trabajo humano es una clave, quizá la clave esencial, de toda la cuestión social si tratamos de verla verdaderamente desde el punto de vista del bien del hombre (*Laborem Exercens*, núm. 3).

Dado que la persona minusválida es un sujeto con todos los derechos, debe facilitársele el participar en la vida de la sociedad en todas las dimensiones y a todos los niveles que sean accesibles a sus posibilidades [...]. Sería radicalmente indigno del hombre y negación de la común humanidad admitir en la vida de la sociedad, y, por consiguiente, en el trabajo, únicamente a los miembros plenamente funcionales, porque, obrando así, se caería en una grave forma de discriminación, la de los fuertes y sanos, contra los débiles y enfermos [...] corresponde a la comunidad, o sea, a las autoridades públicas, a las asociaciones y a los grupos intermedios, a las empresas y a los mismos minusválidos aportar conjuntamente ideas y recursos para llegar a esta finalidad irrenunciable [...] puestos de trabajo para tales personas tanto en las empresas públicas y en las privadas, ofreciendo [...] la justa remuneración [...] posibilidades de promoción, y [...] la eliminación de los diversos obstáculos (*Laborem Exercens*, núm. 22).

El CCE concibe al trabajo como el

trabajo productivo, cualquiera que sea su especie y su rango, es una actividad connatural al hombre. Por lo mismo, reviste una dignidad cuya salvaguardia y defensa deben ser preocupación fundamental de nuestro sistema jurídico, político, social y económico [...]. Debe rechazarse cualquier sistema que degrade al trabajador, convirtiéndolo en mero instrumento del proceso productivo; debe propiciarse todo cuanto tienda a salvaguardar y destacar su dignidad humana.

La Coparmex afirma que

independientemente de sus características o circunstancias particulares, el trabajo es una manifestación de la persona. En sentido estricto, se ubica en la economía, pero conserva siempre su dimensión ética, social, psicológica y espiritual [...]. El trabajo es para el hombre [...]. Esta dimensión del trabajo es la primordial y en ella radica su esencia ética; el hombre está destinado al trabajo; pero ante todo, el trabajo, los instrumentos, la máquina y la técnica deben estar en función del hombre y no el hombre en función de ellos.

En los Principios de la Concanaco encontramos que, aunque no hacen referencia específica al trabajo, sí se refieren a que la “acción comercial debe realizarse en un ámbito regido por las leyes económicas de la oferta y la demanda, y del in-

tercambio equilibrado. Su acción debe apegarse a principios éticos”.

La USEM sostiene que el

trabajo es un derecho y un deber de todos y cada uno de los hombres. El trabajo está unido inseparablemente a la persona humana.

El trabajo es un medio para que el hombre se perfeccione íntegramente, contribuya al bien común de la sociedad y obtenga un ingreso digno. El trabajo tiene, además, un significado social: el alcanzar el bien común y multiplicar el patrimonio de toda la familia humana.

La USEM sostiene también que: “Participar en las decisiones que le atañen, es un derecho y una necesidad del hombre”.

Igualmente, la Coparmex señala que una

de las formas para enriquecer el contenido del trabajo es la participación de los trabajadores, en las áreas y materias propias de su competencia, para que su contribución sea real, relevante y positiva, y permita armonizar mejor su iniciativa con la dirección de la empresa.

Precisamente respecto a este concepto de la participación quisiera recordar ahora el siguiente texto de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, del Concilio Vaticano II:

Con todo, como en muchos casos no es a nivel de empresa, sino a niveles institucionales superiores, donde se toman las decisiones económicas y sociales de las que depende el porvenir de los trabajadores y de sus hijos, deben los trabajadores participar también en semejantes decisiones por sí mismos o por medio de representantes libremente elegidos (*Gaudium et Spes*, núm. 68).

Sobre este aspecto, ya hemos citado otro párrafo de este documento, cuando hablamos específicamente de la empresa; pero en virtud de la importancia del tema, hemos considerado conveniente abundar un poco más sobre el mismo, a propósito del énfasis que S. S. Juan Pablo II ha puesto en el trabajo, considerándolo como una clave de la cuestión social.

El salario

La DSI enseña que:

En esta materia, juzgamos deber nuestro advertir una vez más que, así como no es lícito abandonar completamente la determinación del salario a la libre competencia del mercado, así tampoco es lícito que su fijación quede al arbitrio de los poderosos, sino que en esta materia deben guardarse a toda costa las normas de la justicia y de la equidad. Esto exige que los trabajadores cobren un salario cuyo importe les permita mantener un nivel de vida verdaderamente humano y hacer frente con dignidad a sus obligaciones familiares. Pero es necesario, además, que, al determinar la remuneración

justa del trabajo, se tengan en cuenta los siguientes puntos: primero, la efectiva aportación de cada trabajador a la producción económica; segundo, la situación financiera de la empresa en que se trabaja; tercero, las exigencias del bien común de la respectiva comunidad política, principalmente en orden a obtener el máximo empleo de la mano de obra en toda la nación; y, por último, las exigencias del bien común universal, o sea de las comunidades internacionales, diferentes entre sí en cuanto a su extensión y a los recursos naturales de que disponen (*Mater et Magistra*, núm. 71).

[...] la remuneración del trabajo debe ser tal, que permita al hombre y a su familia una vida digna en el plano material, social, cultural y espiritual, teniendo presentes el puesto de trabajo y la productividad de cada uno, así como las condiciones de la empresa y el bien común (*Gaudium et Spes*, núm. 67).

Una justa remuneración por el trabajo de la persona adulta que tiene responsabilidades de familia es la que sea suficiente para fundar y mantener dignamente una familia y asegurar su futuro. Tal remuneración puede hacerse bien sea mediante el llamado “salario familiar” —es decir, un salario único dado al cabeza de familia por su trabajo y que sea suficiente para las necesidades de la familia sin necesidad de hacer asumir a la esposa un trabajo retribuido fuera de casa—, bien sea mediante otras “medidas sociales” como subsidios familiares o ayudas a la madre que se dedica exclusivamente a la familia, ayudas que deben corresponder a las necesidades efectivas, es decir, al número de personas a su cargo durante todo el tiempo en que no estén en condiciones de asumirse dignamente la responsabilidad de la propia vida (*Laborem Exercens*, núm. 19).

El CCE sostiene que el

salario real, en cuya fijación han de tomarse en cuenta las posibilidades económicas de la empresa, en condiciones normales, debe ser suficiente para satisfacer las necesidades del trabajador y su familia, y para remunerar su esfuerzo, responsabilidad, pericia y eficiencia, en forma justa y proporcional.

También el CCE afirma que el

trabajo no puede considerarse como una mercancía. En consecuencia, el salario no ha de ser solamente el resultado de la ley de la oferta y la demanda.

La empresa deberá ofrecer a los trabajadores, en la mejor forma posible: trato humano; prestaciones y salarios justos; oportunidad de progreso y perfeccionamiento y los elementos necesarios para su mejoramiento material, técnico, cultural y moral, así como el de su familia [...]. Frente a sus trabajadores, el empresario tiene la responsabilidad de crear ocupaciones permanentes, justamente remuneradas y en condiciones de dignidad, seguridad e higiene.

Además, el

salario y las prestaciones de bienestar social de las empresas deben complementarse con las que se otorguen mediante el correcto funcionamiento de un sistema justo y bien organizado de seguridad social [...] es principio fundamental de un eficiente régimen de seguridad social, la aportación efectiva y la consiguiente gestión tripartita de trabajadores, empresarios y Estado.

La Coparmex sostiene que la

empresa debe organizar el trabajo del hombre de tal manera que le permita la subsistencia decorosa y propia elevación y la de su familia, por el trabajo productivo y el ejercicio de la iniciativa personal [...]. El trabajo es condición de la vida familiar, ya que ésta precisa de medios de subsistencia decorosa [...]. Toda persona que trabaja tiene derecho a recibir como remuneración una parte del valor económico agregado, de acuerdo con su contribución [...]. La remuneración debe ser justa [...]. En cualquier caso, los niveles de remuneración y la forma de establecerlos deben garantizar la subsidiariedad efectiva, la solidaridad nacional y el progreso futuro.

La USEM, en forma muy clara y concisa, afirma que la “remuneración al trabajador debe ser, como mínimo, cuanto le asegure un digno nivel de vida familiar, según las condiciones de cada país”.

Además, la USEM sostiene que el “trabajador ha de tener la seguridad de normas claras en sus relaciones de trabajo, que lo protejan de discriminaciones y decisiones caprichosas y arbitrarias”.

En los Principios de la Concanaco no encontramos una referencia explícita a la remuneración del trabajador.

La propiedad

La DSI enseña que:

Dios ha destinado la Tierra y cuanto contiene para uso de todos los hombres y pueblos. En consecuencia, los bienes creados deben llegar a todos en forma equitativa bajo la égida de la justicia y con la compañía de la caridad. Sean las que sean las formas de la propiedad, adaptadas a las instituciones legítimas de los pueblos según las circunstancias diversas y variables, jamás debe perderse de vista este destino universal de los bienes. Por tanto, el hombre, al usarlos, no debe tener las cosas exteriores que legítimamente posee como exclusivamente suyas, sino también comunes, en el sentido de que no le aprovechen a él solamente, sino también a los demás. Por lo demás, el derecho a poseer una parte de bienes suficientes para sí mismos y para sus familias es un derecho que a todos corresponde (*Gaudium et Spes*, núm. 69).

Los bienes y riquezas del mundo, por su origen y naturaleza, según voluntad del Creador, son para servir efectivamente a la utilidad y provecho de todos y cada uno de los hombres y los pueblos. De ahí que a todos y a cada uno les compete un derecho primario y fundamental, absolutamente inviolable, de usar solidariamente esos bienes, en la medida de lo necesario, para una realización digna de la persona humana.

Todos los demás derechos, también el de la propiedad y libre comercio, le están subordinados. Como nos enseña Juan Pablo II: “sobre toda propiedad privada grava una hipoteca social” (III CELAM, núm. 492).

[...] quiero señalar aquí la opción o amor preferencial por los pobres. Ésta es una opción o una forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana, de la cual da testimonio toda la tradición de la Iglesia. Se refiere a la vida de cada cristiano, en cuanto imitador de la vida de Cristo; pero se aplica igualmente a nuestras responsabilidades sociales y, consiguientemente, a nuestro modo de vivir y a las decisiones que se deben tomar coherentemente sobre la propiedad y el uso de los bienes (*Sollicitudo Rei Socialis*, núm. 42).

La propiedad privada o cierto dominio sobre los bienes externos aseguran a cada cual una zona absolutamente necesaria para la autonomía personal y familiar y deben ser considerados como ampliación de la libertad humana (*Gaudium et Spes*, núm. 71).

Es decir, que la propiedad privada no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto (*Populorum Progressio*, núm. 23). No basta, sin embargo, afirmar que el hombre tiene un derecho natural a la propiedad privada de los bienes, incluidos los de producción, si, al mismo tiempo, no se procura, con toda energía, que se extienda a todas las clases sociales el ejercicio de este derecho (*Mater et Magistra*, núm. 113).

[...] hacer que los trabajadores, en la forma y el grado que parezcan más oportunos, puedan llegar a participar poco a poco en la propiedad de la empresa donde trabajan (*Mater et Magistra*, núm. 77).

[...] la doctrina de la Iglesia sobre la propiedad, sobre el derecho a la propiedad privada, incluso cuando se trata de los medios de producción [...] se aparta radicalmente del problema del colectivismo, proclamado por el marxismo [...] se diferencia al mismo tiempo del programa del capitalismo,

practicado por el liberalismo y por los sistemas políticos que se refieren a él [...] los medios de producción [...] no pueden ser poseídos contra el trabajo, no pueden ser ni siquiera poseídos para poseer, porque el único título legítimo para su posesión —y esto ya sea en la forma de la propiedad o colectiva— es que sirvan al trabajo [...].

[...] sigue siendo inaceptable la postura del “rígido” capitalismo, que defiende el derecho exclusivo a la propiedad privada de los medios de producción, como un “dogma” intocable en la vida económica [...].

[...] Bajo esta luz adquieren un significado de relieve particular las numerosas propuestas hechas por expertos en la doctrina social católica y también por el Supremo Magisterio de la Iglesia. Son propuestas que se refieren a la copropiedad de los medios de trabajo, a la participación de los trabajadores en la gestión y/o en los beneficios de la empresa, al llamado “accionariado” del trabajo y otras semejantes (*Laborem Exercens*, núm. 14).

[...] tampoco conviene excluir la socialización, en las condiciones oportunas, de ciertos medios de producción [...] hay que tener presente que la simple sustracción de esos medios de producción (el capital) de las manos de sus propietarios privados, no es suficiente para socializarlos de modo satisfactorio. Los medios de producción dejan de ser propiedad de un determinado grupo social, o sea de propietarios privados, para pasar a ser propiedad de la sociedad organizada, quedando sometidos a la administración y al control directo de otro grupo de personas, es decir, de aquellas que, aunque no tengan su propiedad, por más que ejerzan el poder dentro de la sociedad, disponen de ellos a escala de la entera economía nacional, o bien de la economía local. Este grupo dirigente y responsable puede cumplir su cometido de manera satisfactoria desde el punto de vista de la primacía del trabajo; pero puede cumplirlo mal, reivindicando para sí al mismo tiempo el monopolio de la administración y disposición de los medios de producción, y no dando marcha atrás ni siquiera ante la ofensa a los derechos fundamentales del hombre. Así, pues, el mero paso de los medios de producción a propiedad del Estado, dentro del sistema colectivista, no equivale ciertamente a la “socialización” de esta propiedad. Se puede hablar de socialización únicamente cuando quede asegurada la subjetividad de la sociedad, es decir, cuando toda persona, basándose en su propio trabajo, tenga pleno título a considerarse al mismo tiempo “copropietario” de esa especie de gran taller de trabajo en el que se compromete con todos (*Laborem Exercens*, núm. 14).

El CCE se refiere expresamente a la propiedad privada en estos términos:

El hombre tiene el derecho natural e inviolable de satisfacer sus necesidades y preservar su libertad y dignidad mediante la propiedad privada y el uso razonable de los bienes materiales. Este derecho comprende igualmente los bienes de producción y los de consumo.

No siendo la propiedad privada concesión graciosa o caprichosa del Estado, éste no puede abolirla, sino sólo regular su uso, inspirándose siempre en exigencias claramente impuestas por el bien común.

El derecho de propiedad tiene un doble aspecto: individual y social. En razón de este último, la propiedad debe usarse de tal manera que, directa o indirectamente, beneficie a la comunidad.

Un régimen social justo debe propiciar la máxima difusión de la propiedad, de tal suerte que tengan acceso a ella los sectores sociales menos favorecidos. El reconocimiento y difusión de la propiedad privada ha constituido siempre una aspiración popular, consagrada por nuestras leyes fundamentales.

Además, asienta el CCE que la

empresa requiere: respeto al derecho de propiedad; garantías efectivas para el ejercicio de la libre iniciativa; condiciones que favorezcan una alta productividad; respeto al derecho de utilidades justas y proporcionales al beneficio que produzca la función empresarial; orden y justicia sociales; eliminación de la competencia ilícita, privada o estatal [...]. El trabajo productivo es el vehículo natural para acceder a la propiedad, formar el patrimonio familiar y asegurar el futuro de la propia descendencia.

La Coparmex afirma que el

conjunto de los bienes materiales tiene como finalidad servir y satisfacer las necesidades de todas las personas que forman la sociedad, posibilitar su actividad y propiciar su plenitud.

Tener acceso a la propiedad privada es un derecho humano, que facilita y propicia el cuidado de la propia integridad, la libertad de acción y de emprender; la autonomía, la superación y plenitud personales; y la promoción y seguridad de la familia, al hacer posible formar y heredar un patrimonio familiar [...]. El derecho de propiedad privada, no sólo debe estar garantizado por el derecho positivo, sino también por la actuación del Estado; pero no es absoluto, sino que está, de alguna manera, subordinado a las justas y evidentes exigencias del bien común [...]. Es igualmente cierto que toda propiedad privada —en virtud de la integración de la persona en sociedad— tiene una FUNCIÓN SOCIAL que se deriva del tipo de propiedad, y el cumplimiento de la misma compete a la libertad responsable del propietario. De esta función social de la propiedad deriva la responsabilidad de invertir y emprender —directa o indirectamente—, conforme a la propia decisión, en actividades productivas.

La USEM sostiene que:

Los bienes de la Tierra están destinados para uso de todos los hombres y todos los pueblos.

La propiedad privada de los bienes de producción es un derecho que a la vez tiene la función de contribuir al sostenimiento y al desarrollo del hombre, y a proporcionarle la posibilidad de cumplir su deber en la sociedad y en la economía. Por su misma naturaleza tiene primordialmente una HIPOTECA SOCIAL. Así entendida la propiedad privada, es la mejor manera de lograr el destino universal de los bienes y de evitar la tiranía política.

En el apartado intitulado “Creación y distribución de riqueza”, la USEM considera a

la creación de riqueza como el motor del desarrollo económico [...]. Sin embargo, a la óptima creación de riqueza debe seguir una justa distribución de los bienes y servicios [...]. Siendo distintas las capacidades, los talentos y las disposiciones de los hombres, la desigualdad de la riqueza es un fenómeno que se da naturalmente. Empero, hemos de procurar que la brecha entre los que más tienen y quienes de todo carecen, se acorte, buscando el desarrollo de quienes se encuentran en desventaja.

La Concanaco establece que el “derecho a la propiedad es inherente a la naturaleza humana. Cuando así convenga al bien común, puede regularse, pero nunca desconociéndolo”.

Los organismos intermedios

La DSI enseña que:

De la sociabilidad natural de los hombres se deriva el derecho de reunión y de asociación [...] es absolutamente preciso que se funden muchas asociaciones u organismos intermedios capaces de alcanzar los fines que los particulares por sí solos deben obtener eficazmente. Tales asociaciones y organismos deben considerarse como instrumentos indispensables en grado sumo para defender la dignidad y libertad de la persona humana, dejando a salvo el sentido de la responsabilidad (*Pacem in Terris*, núms. 23 y 24).

La experiencia histórica enseña que las organizaciones de este tipo son un elemento indispensable de la vida social, especialmente en las sociedades modernas industrializadas [...]. Existen, pues, los sindicatos de los agricultores y de los trabajadores del sector intelectual, EXISTEN ADEMÁS LAS UNIONES DE EMPRESARIOS. Todos, como ya se ha dicho, se dividen en sucesivos grupos o subgrupos, según las particulares especializaciones profesionales.

La doctrina social católica no considera que los sindicatos constituyan únicamente el reflejo de la estructura de “clase” de la sociedad y que sean el exponente de la lucha de clases que gobierna inevitablemente la vida social.

Sí, son un exponente de la lucha por la justicia social, por los justos derechos de los hombres del trabajo según las distintas profesiones [...] esta “lucha” debe ser vista como una dedicación normal “en favor” del justo bien [...] pero no es una lucha “contra” los demás.

Si en las cuestiones controvertidas asume también un carácter de oposición a los demás, esto sucede en consideración del bien de la justicia social; y no por “la lucha” o por eliminar al adversario (*Laborem Exercens*, núm. 20).

[...] la actividad de los sindicatos entra indudablemente en el campo de la “política”, entendida ésta como una prudente solicitud por el bien común. Pero al mismo tiempo [...]. Los sindicatos no tienen carácter de “partidos políticos” que luchan por el poder y no deberían ni siquiera ser sometidos a las decisiones de los partidos políticos o tener vínculos demasiado estrechos con ellos [...]. Actuando en favor de los justos derechos de sus miembros, los sindicatos se sirven también del método de la “huelga” [...]. Éste es un método reconocido por la doctrina social católica como legítimo en las debidas condiciones y en los justos límites [...] se debe subrayar al mismo tiempo que la huelga sigue siendo, en cierto sentido, un medio extremo. No se puede abusar de él; [...] especialmente en función de los “juegos políticos” (*Laborem Exercens*, núm. 20).

El CCE sostiene que el

empresario no sólo tiene el derecho y el deber de asociarse constituyendo organizaciones intermedias, sino también la responsabilidad de convertirlas en promotoras del bien común.

Las organizaciones de empresarios deben coordinar su acción entre sí, con las de otras sociedades intermedias, y con las del Estado.

Dicha coordinación implica respeto mutuo, comprensión, interpretación fiel de sus correspondientes objetivos, apoyo y auxilio recíprocos.

La organización gremial o sindical, sea de trabajadores o de empresarios, desvirtúa sus finalidades y se convierte en elemento nocivo a la sociedad cuando se le usa como medio de la lucha sistemática de clases, o se le transforma en instrumento al servicio de fines partidarios y electorales.

La lucha de clases es un elemento antisocial; su armonía y coordinación, por el contrario, es el único camino para alcanzar el bien de cada empresa, de sus integrantes y de toda la nación.

La Coparmex señala que las sociedades intermedias se

constituyen y actúan como manifestación del inalienable derecho de asociación que debe ser respetado por las leyes y el Estado [...] estas sociedades son necesarias para la participación de las personas en la promoción del bien común y para la aplicación real de la solidaridad y la subsidiariedad.

En la multiforme gama de sociedades auxiliares o intermedias, fruto de la iniciativa y libertad, surgen las sociedades profesionales, gremiales y empresariales, sea por la diferencia de profesiones u oficios, o por la necesidad de complementarlos; y para la superación humana y profesional de sus miembros y el desarrollo técnico y científico de cada profesión o actividad, a fin de que se cumpla cada vez mejor con lo esencial de su función social.

Las sociedades sindicales de patrones o de trabajadores, se fundan en el derecho humano de libre asociación.

El sindicato es una de tantas opciones del derecho de asociación de trabajadores y empresarios. No es indispensable para el funcionamiento de las empresas, ni para la promoción de los trabajadores.

Son sociedades de carácter específicamente socioeconómico, no político, en consecuencia, no es conveniente que dependa del Estado, ni de partidos políticos, tampoco conviene que los sindicatos obreros estén en manos de patrones y en ningún caso deben ser manipulados.

La USEM afirma que los

organismos intermedios son agrupaciones sociales, libremente constituidas, cuyo fin es formar, unir, servir y representar a sus asociados, complementando lo que aislados no podrían obtener. Deben actuar subsidiariamente con sus socios y solidariamente con las demás agrupaciones sociales, sin perder su libertad frente a otro organismo superior.

Deben auténticamente defender y promover intereses y fines específicos, subordinados al bien común.

Por su parte, los asociados deben participar activamente en ellas.

La Concanaco establece que el

hombre, ejerciendo su derecho y libertad, constituye organizaciones intermedias para ayuda mutua, convivencia y moralización de sus integrantes; establecer, profundizar y difundir su doctrina; defender sus intereses; dar una mejor formación a sus asociados; ejercer la acción subsidiaria respecto de los particulares; tener voz ante la autoridad; opinar sobre la producción, la legislación, las decisiones fiscales y la marcha general del país.

La Concanaco y sus agrupaciones

se conciben como organismos intermedios, organizados subsidiariamente. Es derecho de las organizaciones intermedias coordinarse entre sí y con otras asociaciones y órganos del Estado, dentro de un clima de respeto mutuo, comprensión e interpretación fiel de su función empresarial, social y cívica, en apoyo y auxilio recíprocos [...] las Cámaras de Comercio no estarán al servicio de fines electorales y particulares.

Estado y economía

La DSI enseña que:

La sola iniciativa individual y el simple juego de la competencia no serían suficientes para asegurar el éxito del desarrollo. No hay que arriesgarse a aumentar todavía más la riqueza de los ricos y la potencia de los fuertes, confirmando así la miseria de los pobres y añadiéndola a la servidumbre de los oprimidos. Los programas son necesarios para “animar, estimular, coordinar, suplir e integrar” la acción de los individuos y de los cuerpos intermedios. Toca a los poderes públicos escoger y ver el modo de imponer los objetivos que hay que proponerse, las metas que hay que fijar, los medios para llegar a ellas, estimulando al mismo tiempo todas las fuerzas agrupadas en esta acción común. Pero han de tener cuidado de asociar a esta empresa las iniciativas privadas y los cuerpos intermedios. Evitarán así el riesgo de una colectivización integral o de una planificación arbitraria que, al negar la libertad, excluirá el ejercicio de los derechos fundamentales de la persona humana (*Populorum Progressio*, núm. 33).

El CCE afirma que un

régimen de economía mixta es aquel que reconoce el papel preponderante del sector privado en la vida económica, permite la acción del Estado en la creación y manejo de aquellas empresas estatales que, de manera evidente, reclama el bien común.

La economía, en un régimen democrático, no debe ser central y autoritariamente planificada, sino libremente coordinada y concertada.

La Coparmex sostiene que la

economía es tarea y producto de la libre iniciativa personal y de sus agrupaciones libremente constituidas, para satisfacer y elevar el bienestar.

En consecuencia, la economía debe ser libre y subsidiaria para lograr la conjunción de la iniciativa de los particulares y de la acción del Estado. De lo contrario la llamada “economía mixta” sería la mezcla de dos economías diferentes, en competencia desigual, y podría conducir al capitalismo de Estado. La rectoría del Estado, sin sus fundamentos propios, que son la libertad, el derecho y la subsidiariedad, dejaría de ser verdadera rectoría para dar paso al totalitarismo. La rectoría del Estado no implica por sí misma la operación directa del gobierno en la economía; ésta se justifica o no, sólo conforme a criterios de libertad, justicia y subsidiariedad.

La USEM asienta que el

gobierno es el conjunto de personas que ejercen la autoridad en nombre del Estado. Esta autoridad o poder civil es un medio para que los ciudadanos logren el bien común.

El gobierno debe buscar el bien común, al que ha de ajustar sus propias normas jurídicas, según sean las circunstancias de las situaciones reales. Jamás deberá sustituir la iniciativa y la responsabilidad de las personas y de los grupos sociales intermedios en los niveles en que éstos pueden actuar, ni destruir el espacio necesario para su libertad.

Aunque la economía debe ser obra, ante todo, de la iniciativa privada, es necesaria la presencia subsidiaria del gobierno.

La Concanaco dice que la

búsqueda del bien común por parte del gobierno implica coordinar, estimular y crear condiciones para la actividad económica de los particulares y sólo participar subsidiaria y transitoriamente cuando la iniciativa privada sea culpable, insuficiente u omisa.

Conclusiones

Después de haber analizado la mayoría de los puntos más relevantes de los idearios y principios de doctrina de las principales organizaciones del sector empresarial mexicano, podemos afirmar que efectivamente existe una influencia importante de la doctrina social de la Iglesia en los mencionados documentos, lo cual no significa precisamente que se trate de organizaciones cristianas.

Es indudable que la presencia de S. S. Juan Pablo II en nuestro país, y particularmente sus mensajes dirigidos a los empresarios mexicanos, han contribuido al establecimiento de directrices muy orientadoras para el pensamiento empresarial en forma gradual.

Previamente a la visita del papa a México, don Jorge Ocejo Moreno, entonces presidente de la Coparmex, envió una carta a S. S. Juan Pablo II expresándole: “Sabemos que la Doctrina Social Cristiana es la mejor guía para el cumplimiento de nuestra vocación empresarial...”^[9]

Diría nuestro ilustre filósofo y maestro, don Antonio Caso, que las ideas son “conativas”, es decir, que tienden a realizarse en la práctica, por lo tanto, las lúcidas ideas del papa de algu-

na manera continuarán avanzando y motivando para la acción.

Un posible rumbo por el cual estas ideas podrían avanzar, es el de cierta participación en la empresa con distintos grados de aplicación; aunque es un tema muy discutido, en México cuenta con promotores decididos como don Roberto Servitje, empresario con alto sentido social, quien apunta que la

participación en sí, es sólo una herramienta, pero son de tal trascendencia sus repercusiones morales y socioeconómicas, que hacen que sea indispensable su profundo estudio e implementación [...]. Las bases teóricas de esta política de participación puede decirse que nos vinieron de dos fuentes distintas. Una lo es el pensamiento de estudiosos de la administración de empresas. Otro, lo es la doctrina social cristiana [...] que contribuyó, en importante medida, al desarrollo de la filosofía de la participación (en la organización Bimbo) [...]. Desde muy temprana época tratamos de que nuestro personal se sintiera parte de la empresa y desarrollamos el concepto de que empresa somos todos [...]. Estamos convencidos de que la empresa debe ser altamente productiva y plenamente humana. Necesitamos una empresa en la que todos sus integrantes estén identificados con ella, que sea suya, que la quieran y se sientan queridos por ella.^[10]

Otro ejemplo de participación en la empresa es el de Editorial Jus, S. A. de C. V., la cual ha hecho la entrega gratuita al personal de esa empresa del 12% de las acciones que representan el capital de esa sociedad. Sobre este hecho, el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (Imdosoc) ha considerado

importante conocer y dar a conocer —como en este caso— ejemplos prácticos de los principios de cogestión y copropiedad, que no sólo revelaron el profundo sentido del trabajo, sino que abren caminos a la búsqueda de un auténtico desarrollo social.^[11]

Con respecto al salario en México, es necesario tener presente que el artículo 123 constitucional, el cual está inspirado en la encíclica *Rerum Novarum*,^[12] es muy claro al respecto y considero que debe mantenerse este principio de la justicia del salario, de manera que cualquier trabajador perciba, por lo menos, el salario familiar.

El mantenimiento de este principio de la justicia del salario familiar tiene especial importancia para superar las actuales condiciones socioeconómicas de México; pues la

pobreza se genera en la falta de trabajo y en los bajos salarios. Si el 67% de la población ocupada depende de ingresos salariales, si el 24% de los ocupados recibe menos de un salario mínimo y el 63% entre uno y dos (Censo de 1990), y si en 1992 el salario mínimo tiene sólo el 36% del poder ad-

quisitivo que tenía en 1977, es la política salarial la que urge modificar. Se dice que en los últimos tres años ha habido un mejoramiento general de la productividad; pero los salarios reales no se han elevado (con excepción de algunas ramas) y los trabajadores siguen cargando con el peso de los ajustes. El salario promedio de hoy (1992) es 12% menor que el de 1987 [...]. Políticas fiscales efectivamente redistributivas y elevación de los salarios reales indicarían una voluntad seria de atacar la pobreza en sus causas.[13]

Además, en México, según criterios internacionales, 40 millones de personas viven en la pobreza, 17 de ellos en la indigencia, y el 60% de la población total padece desnutrición. Continúan vigentes las relativamente recientes palabras del papa:

En el caso concreto de México, hay que reconocer que, a pesar de los ingentes recursos con que el Creador ha dotado a este país, se está todavía muy lejos del ideal de justicia. Al lado de grandes riquezas y de estilos de vida semejantes —y a veces superiores— a los de los países más prósperos, se encuentran grandes mayorías desprovistas de los recursos más elementales.

Los últimos años han visto el creciente deterioro del poder adquisitivo del dinero; y fenómenos típicos de la organización de la economía, como la inflación, han producido dolorosos efectos a todos los niveles. Es preciso repetirlo una vez más: son siempre los más débiles quienes sufren las peores consecuencias, viéndose encerrados en un círculo de pobreza creciente (Discurso a los empresarios, México 1990, núm. 223).

El desempleo es otro problema serio, y en este sentido los minusválidos tienen todavía menos oportunidades de empleo adecuado.

Un elemento indispensable que podría contribuir a una mejor planeación de la política de empleo, sobre todo para minusválidos, sería el conocimiento del número de sordos, de invidentes y de todo tipo de minusválidos; para ello debería incluirse una clasificación de este tipo en los censos nacionales, pues hasta ahora los minusválidos ni siquiera estadísticamente han sido considerados en nuestro país. Además, en otros países se ha podido constatar una mayor eficiencia, por ejemplo, por parte de los invidentes, en ciertas áreas laborales; el sector empresarial, así como otros sectores, podrían hacer mucho por los minusválidos en el sentido de la encíclica *Laborem Exercens*.

Con respecto a la evaluación del papel social de las empresas en México, se ha intentado llevar a cabo el llamado Balance Social, el cual, de acuerdo con el destacado empresario

don José María Basagoiti, debería llamarse “Balance de la conducta ética de las empresas”.

Según don José María, la

primera exigencia para una empresa es que sea ética [...]. La sociedad tiene derecho de juzgar a las empresas, pero como no sistematiza su juicio no se dan movimientos de corrección de las malas prácticas; las empresas responden encogiéndose de hombros, la irritación social aumenta y la conducta hacia las empresas es así cada vez más fuerte [...]. El Balance Social debe ser el intento profesional de evaluar, demostrar la conducta social y ética de la empresa. Esto no es difícil de entender, aunque sí de digerir.^[14]

Aunque se ha llevado a cabo un Congreso sobre Balance Social en 1989 por parte de la USEM, el Balance Social en general no ha sido una realidad todavía. Su primer requisito consistiría en elaborar una declaración filosófica de principios de conducta, y sería muy deseable que se llegara a concretar efectivamente, en la práctica, dicho balance.

Un punto de máxima importancia, al que quiero hacer referencia, es el del camino que debería y podría seguir nuestro país, particularmente hoy en día, cuando hay quienes ERRÓNEAMENTE piensan que la caída del comunismo totalitario significa el triunfo del capitalismo liberal o del neoliberalismo, y que éste es el único camino para nuestro mundo, y por consiguiente, para México.

Al respecto es muy oportuno recordar una vez más las palabras del papa Juan Pablo II:

Los acontecimientos de la historia reciente a que antes aludí han sido interpretados, a veces de modo superficial, como el triunfo o el fracaso de un sistema sobre otro; en definitiva, como el triunfo del sistema capitalista liberal. Determinados intereses quisieran llevar el análisis al extremo de presentar el sistema que consideran vencedor como el único camino para nuestro mundo, basándose en la experiencia de los reveses que ha sufrido el socialismo real, y rehuyendo el juicio crítico necesario sobre los efectos que el capitalismo liberal ha producido, por lo menos hasta el presente, en los países llamados del Tercer Mundo (Discurso a los empresarios, México, 1990, núm. 221).

Estas palabras del papa me parecen un elemento clave para entender con mayor precisión sus mensajes, en particular su mensaje a los intelectuales de México:

En la raíz de estas consideraciones nos parece poder constatar dos realidades bien probadas. Por un lado, la más evidente, es que el sistema basado en el materialismo marxista ha decepcionado por sí mismo. Quienes lo propugnaban y quienes fundan su esperanza en esos intentos han quedado advertidos.

Sin embargo —y es la otra comprobación— tampoco los modelos culturales ya afianzados en los países más industrializados aseguran totalmente una civilización digna del hombre (*cf. Sollicitudo rei*

socialis, núm. 28). Con frecuencia se exaltan los valores inmediatos y contingentes como claves fundamentales de la convivencia social y se renuncia a cimentarse en las verdades de fondo, en los principios que dan sentido a la existencia. Baste pensar en la pérdida del significado de la vida humana, puesta de manifiesto en el elevado número de suicidios, característico de algunos países altamente industrializados, y testificada también trágicamente por el aborto y la eutanasia. Se está verificando un proceso de desgaste, el cual, afectando a la raíz, no dejará de acarrear dolorosas heridas para toda la sociedad (Encuentro con el Mundo de la Cultura, México, 1990, núms. 547 y 548).

Estas fundamentales reflexiones me recuerdan el pensamiento del Premio Nobel de Literatura, Alexandr Solshenitsin, quien por cierto ha dicho acerca de Juan Pablo II: “este papa es un don de Dios”. Este gran hombre de ciencia y poeta ruso que abandonó la antigua URSS después de innumerables sufrimientos y se refugió luego en los Estados Unidos, fue invitado a la Asamblea de Graduados de la Universidad de Harvard, en donde dictó la famosa conferencia que conmovió, hasta lo más íntimo, la conciencia del mundo que la ha escuchado y la de quienes la han leído después.

Los estadounidenses pensaban que por ser este poeta un disidente de la URSS iba a hacer un elogio cumplido a las formas más avanzadas del neocapitalismo contemporáneo, de esos grandes consorcios, de esos grandes grupos económicos, etc.; y se encontraron con un hombre crítico, terriblemente crítico, que veía con una perspectiva mucho más profunda el porvenir del hombre y el destino de la humanidad.

En efecto, con toda la convicción fundada en profundas vivencias, Solshenitsin afirmó en Harvard:

Espero que nadie de los presentes tendrá la sospecha de que yo haya hecho esta crítica parcial del sistema occidental para proponer en su lugar la idea del socialismo. No, con la experiencia del socialismo puesto en práctica, en ningún caso propondré la alternativa socialista [...]. Pero si me preguntan, por el contrario, si quiero proponer como modelo a mi país, el Occidente actual, tal cual es, tendría que contestar sinceramente: NO; no podría recomendar vuestra sociedad como ideal para la transformación de la nuestra. Para el rico desarrollo espiritual que ha asegurado el sufrimiento en nuestro país durante este siglo, el sistema occidental en su estado presente, espiritualmente agotado, no resulta atractivo. Incluso las particularidades de vuestra vida que acabo de enumerar provocan gran tristeza.^[15]

Estas impresionantes palabras nos instan a encontrar una respuesta para nuestro mundo actual, para nuestro México actual. Por ello quiero señalar nuevamente los criterios orientadores del papa Juan Pablo II:

Volviendo ahora a la pregunta inicial, ¿se puede decir quizá que, después del fracaso del comunismo, el sistema vencedor sea el capitalismo, y que hacia él estén dirigidos los esfuerzos de los países que tratan de reconstruir su economía y su sociedad? ¿Es quizá éste el modelo que es necesario proponer a los países del Tercer Mundo, que buscan la vía del verdadero progreso económico y civil? (*Centesimus Annus*, núm. 42).

Y el papa Juan Pablo II se contesta a sí mismo, y con él a todos nosotros, afirmando que todo depende de la manera como se entienda y se defina al capitalismo:

La respuesta obviamente es compleja. Si por “capitalismo” se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta es ciertamente positiva, aunque quizá sería más apropiado hablar de “economía de empresa”, “economía de mercado” o simplemente de “economía libre”. Pero si por “capitalismo” se entiende un sistema en el cual la libertad en el ámbito económico, no está encuadrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una particular dimensión de la misma, cuyo centro es ético y religioso, entonces la respuesta es absolutamente negativa. La solución marxista ha fracasado, pero permanecen en el mundo fenómenos de marginación y explotación, especialmente en el Tercer Mundo, así como fenómenos de alienación humana, especialmente en los países más avanzados; contra tales fenómenos se alza con firmeza la voz de la Iglesia (*Centesimus Annus*, núm. 42).

En su referencia a una “economía de mercado”, el papa habla en términos cercanos a los usados por los notables pensadores del modelo de Economía Social de Mercado, Ludwig Erhard y Alfred Mueller-Armack, modelo que, aunque no constituye la práctica plena de la doctrina social de la Iglesia, sí es, también en la práctica, un modelo que se acerca a ella en varios aspectos.

Y esto en virtud de que: “[...] es posible y obligado construir una economía social que oriente el funcionamiento del mercado hacia el bien común” (*Centesimus Annus*, núm. 52).

Por todo lo anterior, creo que efectivamente la mejor forma de organizar la economía de México debe tomar en cuenta la inspiración del modelo de la Economía Social de Mercado, teniendo en cuenta las diferencias de su aplicación en países desarrollados como Alemania y la situación real de un país como México, pero “inyectándole”, por así decirlo, los principios de la doctrina social de la Iglesia, a fin de que esa economía tenga un marco jurídico y moral cristiano.^[16]

En alguna ocasión, el ex presidente Carlos Salinas de Gortari definió la línea de su pensamiento político-económico como “liberalismo social”, el cual, particularmente por las raíces filosóficas del liberalismo, tendría diferencias fundamentales con la doctrina social de la Iglesia.^[17]

Jesús Reyes Heróles encontró muchos casos concretos de liberales mexicanos que, sin dejar de otorgarle la prioridad merecida a la libertad individual, también compartían entre ellos fuertes y ambiciosas preocupaciones sociales [...]. Arnaldo Córdova afirma que la definición de liberalismo social fue inventada de manera *ad hoc* por Reyes Heróles para identificar a los inclasificables liberales mexicanos y constituye, por ello, una “contradicción en los términos”.^[18]

Quiero recordar ahora el pensamiento del papa Paulo VI, de ilustre memoria, quien claramente señaló que:

Tampoco apoya el cristiano la ideología liberal, que cree exaltar la libertad individual sustrayéndola a toda limitación, estimulándola con la búsqueda exclusiva del interés y del poder, y considerando las solidaridades sociales como consecuencias más o menos automáticas de iniciativas individuales y no ya como fin y motivo primario del valor de la organización social (*Octogesima Adveniens*, núm. 226).

Ahora bien, en

la vertiente económica de liberalismo social se plantea un sistema con un nuevo papel del Estado y del mercado que supera el falso dilema de *laissez faire* y el intervencionismo estatal y que reconoce que en la compatibilidad entre mercado y Estado está la garantía de un desarrollo autosostenido económica y socialmente. Sin embargo, siempre existirá el riesgo de que al adoptar el término de liberalismo, aunque se le añada lo de social, se cargue con el lastre de todos los errores del liberalismo: los excesos de una libertad que no es para todos y que se encuentra condicionada por el punto de partida de la desigualdad existencial de los seres humanos.^[19]

Recordemos el pensamiento de Solshenitsin: ¿Está realmente el hombre por encima de todo y no tiene sobre él un Espíritu Supremo? ¿Es cierto que la vida del hombre y la acción de la sociedad deben determinarse ante todo por la expansión material? [...] Si no a la hecatombe, el mundo se acerca hoy a un viraje de su historia por su importancia igual al viraje de la Edad Media al Renacimiento, y nos exigirá inflamarnos espiritualmente, elevarnos a una nueva altura de observación, a un nuevo nivel de vida, donde no se maldiga, como en la Edad Media, nuestra naturaleza física; pero donde menos aún, como en la modernidad, se pisotee lo espiritual [...]. Como diría el gran visionario ruso Nicolás Berdiaev,

el Renacimiento surgió gracias a la potente acumulación de espíritu religioso que caracterizó a la Edad Media. Si el hombre quiere salvarse del caos, es inevitable que regrese a esas prerrogativas del espíritu.

Y algunos espíritus dotados de cierta intuición se dirigirían de buena gana a la Edad Media para preguntar nuevamente por el verdadero origen de la vida humana; en una palabra, para volverle a preguntar por el hombre.[20]

En cualquier ámbito de la vida social del hombre, incluido el empresarial, si verdaderamente se pretende convivir en armonía con los semejantes, se requiere fundamentalmente del espíritu de la virtud de la Caridad:

Dios, que cuida de todos con paterna solicitud, ha querido que los hombres constituyan una sola familia y se traten entre sí con espíritu de hermanos. Todos han sido creados a imagen y semejanza de Dios, quien hizo de uno todo el linaje humano para poblar toda la haz de la Tierra (Act. 17, 26), y todos son llamados a un solo e idéntico fin, esto es, Dios mismo (*Gaudium et Spes*, núm. 24).

Bibliografía fundamental

Referencia de los documentos sobre doctrina social de la Iglesia utilizados en el presente estudio:

Conferencia del Episcopado Mexicano. *Juan Pablo II: Segunda visita pastoral a México*, ediciones de la CEM, México, 1990.

Consejo Episcopal Latinoamericano (Celem). *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: PUEBLA*. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina, ediciones de la Conferencia del Episcopado Mexicano, Mayo, 1979.

Iribarren, Jesús, y José Luis Gutiérrez García (coords.). *Ocho Grandes Mensajes*, undécima edición, BAC, Madrid, 1979:

- | | |
|-------------|--|
| León XIII, | Encíclica <i>Rerum Novarum</i> . |
| Pío XI, | Encíclica <i>Quadragesimo Anno</i> . |
| Juan XXIII, | Encíclica <i>Mater et Magistra</i> .
Encíclica <i>Pacem in Terris</i> . |
| Paulo VI, | Encíclica <i>Eclesiam Suam</i> . |

Encíclica *Populorum Progressio*.

Carta Apostólica *Octogesima Adveniens*.

Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*.

Juan Pablo II, Encíclica *Laborem Exercens*, en *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, domingo 20 de septiembre, Ciudad del Vaticano, 1981.

—, Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, en *DIC-Documentación e Información Católica*, Boletín semanal del Centro Mexicano de Información y Documentación, A. C. (CEMIDAC), año XVI, núm. 9 (1975), México, 3 de marzo de 1988.

—, Encíclica *Centesimus Annus*, Librería Parroquial de Clavería, México, 1991.

Juan Pablo II: Peregrino de la Fe (Documentos completos de la visita del papa a la República Dominicana y a México, enero de 1979), DOCA, México, 1979.

Otros textos y documentos básicos utilizados en el presente estudio

Cámara Nacional de la Industria de la Transformación, *Qué es y quiénes forman la Canacintra*, México, 1992.

Confederación de Cámaras Industriales de los Estados Unidos Mexicanos, *¿Qué es Concamin?*, México, 1992.

Confederación de las Uniones Sociales de Empresarios de México, *Declaraciones y Principios*, Confederación USEM, México, 1991.

Confederación Patronal de la República Mexicana, *Declaración de Principios*, Nuestra Doctrina Social, Asam-

blea Nacional Extraordinaria, Coparmex, 12 de noviembre, México, 1982.

“Declaración de Principios de la Confederación de Cámaras de Comercio, Servicios y Turismo”, en *¿Qué es? Concanaco Servytur*, México, 1991.

Ideario del Consejo Coordinador Empresarial, Centro de Estudios Sociales del Consejo Coordinador Empresarial, núm. 10, México.

Bibliografía complementaria

Adenauer, Konrad, *La dignidad del trabajo*, Un diálogo sobre la encíclica *Laborem Exercens*, Hase & Koehler Verlag Mainz, Alemania, 1985.

Auping Birch, Juan, *Entre socialismo y neoliberalismo: Una alternativa para América Latina*, Fundación Konrad Adenauer/Instituto de Propositiones Estratégicas, Imdosoc, 1ª ed., México, 1992.

Congregación para la Educación Católica, “Orientaciones para el Estudio y Enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en la Formación de los Sacerdotes”, en *DIC-Documentación e Información Católica*, boletín semanal del Centro Mexicano de Información y Documentación (CE-MIDAC), año XVII, núm. 35 (874), 31 de agosto, y núm. 36 (875), 7 de septiembre, México, 1989.

Frossard, André, *Retrato de Juan Pablo II*, Planeta, México, 1989.

Góricheva, Tatiana, *La fuerza de la locura cristiana: Mis experiencias*, Herder, Barcelona, 1988.

Höffner, Joseph, *Manual de doctrina social cristiana*, Editora de Revistas, México, 1984.

Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, *Manual de doctrina social cristiana*, Los grandes principios de la doctrina social cristiana, Imdosoc, México, 1989.

López Ríos, Bernardo, “La doctrina social cristiana”, en *Disidencias*, Boletín de Ciencias Políticas y Administración Pública de la ENEP Acatlán, núms. 29 al 37, octubre de 1982 a junio de 1983, UNAM, Acatlán, Estado de México.

—, “Las tendencias sindicales frente a los cambios y los retos”, colaborador en *Análisis Sindical*, año 2, núm. 22, marzo, Instituto de Propositiones Estratégicas, México, 1991.

—, “El Ejido en México: ¿Transformación de un Mito?”, en *Signo de los Tiempos*, año VIII, núm. 42, enero/febrero, Imdosoc, México, 1992, pp. 35-36.

—, “El corporativismo y la concertación social en México”, en *México en el cambio*, Fundación Konrad Adenauer, México, 1992.

Loza Macías, S. J. Manuel, *A propósito de la Mater et Magistra*, Editorial Jus, Colección Panorama, México, 1963.

—, “Karoshi: la muerte del guerrero de empresa”, en *Revista USEM*, La Revista Social del Empresario, año XXII, núm. 173, México, julio de 1991.

—, *¿Qué dice la encíclica Centesimus Annus?*, folleto núm. 5, Imdosoc, México, 1991.

Sánchez Navarro, Juan, *La propiedad privada*, Documentos del Centro de Estudios Sociales del Consejo Coordinador Empresarial, núm. 20, México, abril de 1981.

Servitje, Lorenzo, “El papel social de la empresa”, en Arriola, Carlos (comp.), *Los empresarios y la moderniza-*

ción económica de México, Miguel Ángel Porrúa, México, 1991.

Tirado, Ricardo, “Semblanza de las organizaciones empresariales mexicanas”, en *Estudios Políticos*, Los empresarios mexicanos; Centro de Estudios Políticos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, vol. 3, núm. 1, enero/marzo de 1984.

Vergara Aceves, S. J., Jesús, *La moral social cristiana y el México actual*, Iluminación Teológica, Centro Tata Vasco, México, 1992.

[*] *Catecismo de la Iglesia católica*, Colección Magisterio Pontificio, Editorial Lumen, Montevideo, Uruguay, 1992, p. 537.

[1] Lorenzo Servitje Sendra, *La filosofía del sector empresarial*, Documentos del Centro de Estudios Sociales del Consejo Coordinador Empresarial, núm. 58, México, enero de 1990, p. 1.

[2] *Ibidem*, p. 3.

[3] Manuel, Loza Macías, S. J., *Mensajes sociales para el mundo de hoy*, Imdosoc/USEM, México, 1992, p. 9.

[4] José Gutiérrez Casillas, S. J., *Jesuitas en México durante el siglo XX*, t. 77, Biblioteca Porrúa, México, 1981, p. 392.

[5] Mauricio Sánchez M., “Con los pies en la tierra”, entrevista con el señor Víctor Hernández, director general de la Fundación Mexicana para el Desarrollo Rural, en revista *Signo de los Tiempos*, año VIII, núm. 45, julio/agosto, Imdosoc, México, 1992, pp. 21-26.

[6] Arturo Espinosa, *La Fundación Mexicana para el Desarrollo Rural, A. C.: Una experiencia en el campo mexicano*, Consejo de Fundaciones Americanas de Desarrollo, Solidarios, México, 1982, p. 67.

[7] *Ibidem*.

[8] *Ibidem*, p. 68.

[9] *DIC-Documentación e Información Católica*, boletín semanal del Centro Mexicano de Información y Documentación, A. C. (CEMIDAC), año XVII, núm. 46 (886), México, 16 de noviembre de 1989, p. 868.

[10] Roberto Servitje Sendra, “Participación en la empresa”, en Juan Auping, (coord.), *Libertad económica y*

justicia social: Implicaciones de una economía social de mercado para México. Alternativas para el futuro, Editorial Comercial Iberoamericana/Centro de Investigación para el Desarrollo, México, 1990, pp. 495, 499, 500, 506 y 507.

[11] “Un ejemplo de participación en la empresa”, en revista *Signo de los Tiempos*, año V, núm. 28, septiembre/octubre, Imdosoc, México, 1989, 3ª de forros.

[12] Cf. Jorge Adame Goddard, *Influjo de la doctrina social católica en el artículo 123 constitucional*, Colección “Diálogo y autocrítica”, núm. 8, Imdosoc, México, 1988.

Cf. Joaquín Márquez Montiel, S. J., *La doctrina social de la Iglesia y la legislación obrera mexicana*, Editorial Jus, México, 1958.

Cf. Joseph H. L. Schlarman, *México: tierra de volcanes, de Hernán Cortés a Miguel de la Madrid Hurtado*, Porrúa, México, 1984, pp. 571-572.

[13] Pablo Latapí, “El brazo blando del régimen”, en revista *Proceso*, núm. 828, México, 14 de septiembre de 1992, p. 39.

[14] Ma. Guadalupe Chávez Villafaña, “Balance de la conducta ética de las empresas”, en revista *Señal*, año XX-XV, núm. 1598, Ed. Progreso, México, noviembre de 1989, pp. 9-13.

[15] Alexandr Solshenitsin, *El mundo dividido*, Documentos del Centro de Estudios Sociales del Consejo Coordinador Empresarial, núm. 3, México, marzo de 1979, pp. 11 y 12.

[16] Cf. cardenal Joseph Höffner, *Sistemas económicos y ética económica: normas de doctrina social católica*, Imdosoc, México, 1987.

[17] Cf. Manuel Loza Macías, *El pensamiento económico y la Constitución de 1857*, Ed. Revista Milicia, A. C., México, 1984.

[18] Francisco Gil Villegas, “La filosofía política del liberalismo social”, en PRI, CEN, revista *Examen*, año 3, núm. 35, México, abril de 1992, p. 15.

[19] USEM, *Liberalismo social: Una nueva ideología*, México, 10 de junio de 1992, p. 6.

[20] Nicolás Berdiaev, *Una nueva Edad Media*, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1979, p. 10.

Teología de la Liberación en México

Luis G. del Valle

El estallido insurgente del 1º de enero de 1994 en Chiapas ha removido la conciencia colectiva del país. Conciencia en los dos sentidos: cómo nos sabemos y cómo nos juzgamos como sociedad. Y ha sido ocasión para que se externen simpatías para quienes hablan con la verdad, temores por que hayan tenido que recurrir a la fuerza armada para hacerse oír; condenas porque usan la violencia...

Dentro del gran rejuego de informaciones, análisis, culpabilizaciones, búsquedas de chivos expiatorios, explicaciones que rastrean la historia y otras basadas en prejuicios, ha habido voces que señalan a la Teología de la Liberación como impulsora indiscriminada de la violencia. De varias maneras se ha hecho ver en los medios que tales voces han sido resultado de ignorancia irresponsablemente manejada o de mala voluntad.

No es el objetivo de este artículo responder a los ataques a la Teología de la Liberación (TL en adelante). Se hace necesaria una defensa en coyunturas dadas. Pero este artículo no nació de la coyuntura, por importante que sea. Pretende más bien dar cuenta, en presentación directa y no defensiva, de la TL: lo que es y ciertas presencias de ella en México. Incluso, aunque este trabajo aparezca en 1996, está redactado en 1992, con pequeñas añadiduras o modificaciones en relación con este momento de hoy.

La TL es una corriente teológica, minoritaria, pero bastante viva en nuestro país. Y lo mismo se puede decir de ella en el subconsciente latinoamericano donde nació: minoritaria y muy viva.

Hace 30 años era impensable que hubiera una corriente teológica diversa a “la teología” considerada como la única de todos los católicos. Podía haber dentro de ella diversas escuelas a propósito de explicaciones sobre determinados puntos; pero el conjunto era simplemente “la teología”. El pensamiento monolítico, fuerza de cohesión, a costa de la encarnación de la Iglesia en la diversidad de culturas y situaciones, se quebró con el impulso al *aggiornamento* (puesta al día, “modernización” en el mejor sentido de la palabra) que Juan XXIII señaló al Concilio Vaticano II como meta por conseguir. Ahora la cohesión de la Iglesia vuelve a ser la que encontramos en los principios: “Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos” en la diversidad de tareas y ministerios. (Ef. 5: 6 ss.)

En este escrito daremos los siguientes pasos: 1) Explicar qué es “teología”. 2) Exponer la TL a través de dos raíces históricas y algunas características principales. 3) La TL en México: su inicio, un espacio de ella que son las Comunidades Eclesiales de Base. Algunas realidades en las que está presente en México. 4) Examinar brevemente diversas objeciones que se le hacen. 5) Al final apuntaremos hacia determinadas conclusiones. Simplemente un apunte, porque las conclusiones corresponderán a cada lector.

Teología

Todo creyente que quiere dar razón a sí mismo y a otros de su fe hace teología. En este sentido, no toda teología es por

eso mismo una ciencia. Adquiere el estatuto de tal cuando se da razón de la fe con rigor metodológico que presenta, analiza, comprueba los procesos humanos con que se da razón de la fe.

Con esto se está diciendo que la teología no es sólo ni principalmente una actividad científica que pueda ser presentada tan sólo aludiendo a autores, libros y artículos de quienes se dedican a cultivarla como ciencia.

Se delinea el fenómeno teológico en la complejidad de la expresión de la vida de fe de un grupo humano. Una vida de fe compartida, del grupo y en el grupo, dentro de una tradición secular ante una situación real y concreta de hoy, con los temores, esperanzas y retos del futuro. Es un fenómeno cultural y religioso. Cultural, porque está en la expresión y comunicación de la vida social. Religioso, porque se refiere a ese aspecto englobante de la vida que es la religión.

En cuanto fenómeno cultural, abarca mucho más, como dejamos dicho, que la actividad de quienes cultivan la teología como ciencia. Aunque a la hora de exponer y explicar lo que es la teología (y la TL) cobre esto una particular relevancia. Pero sin olvidar que esta ciencia no se cultiva por sí misma, sino en función de la fe vivida y expresada por los pueblos de otros muchos modos de los que la ciencia como tal no siempre da cuenta cabal.

En cuanto fenómeno religioso, se inscribe la teología de que estamos hablando no en la religiosidad en general, sino en una religiosidad concreta: la cristiana en la Iglesia. Para la mayoría de los latinoamericanos esa Iglesia es la católica. Para diversas minorías, la suya respectivamente.

Así pues, para entender lo que es la teología es necesario comprender lo que es la fe.

La fe es una respuesta afirmativa a una pregunta, invitación e interpelación de Dios a los humanos. Respuesta de todo el hombre, no sólo de su inteligencia. Es una actitud intelectual, volitiva, afectiva, valoral, por la que el humano hace suyo el designio de Dios.

La pregunta, invitación e interpelación de Dios no llega caída del cielo. Se encuentra en la experiencia religiosa de la humanidad, y sobre todo en la de un hombre concreto, que es al mismo tiempo EL HOMBRE, simplemente hablando: Jesús de Nazaret Hijo de Dios e hijo de los hombres. Él mismo es LA expresión de Dios (su Verbo, o sea, su Palabra) en la historia humana. Él es la pregunta e interpelación de Dios, nuestro Padre. Podemos formularla así: “¿Das y quieres dar, gastar, emplear tu vida en lo mismo y por lo mismo que yo —EL HIJO de Dios— la di, gasté y empleé: en que todos los humanos nos vayamos haciendo lo que ya somos, verdaderos hermanos como hijos de un solo y mismo Padre, mi Dios y Dios de todos?”

Ir comprendiendo a ese Jesús en su vida, en su historia, en sus planes y proyectos, en sus actitudes y modos de actuar es tarea teológica. Igualmente ir conociendo los caminos históricos como esa pregunta nos llega y ha llegado a otros a través de las comunidades de seguidores de Jesús. Y saber de las respuestas de otros y de la nuestra ante las realidades humanas en todos sus aspectos: sociales, económicos, culturales, políticos, religiosos. La pregunta y las respuestas a y de los sujetos individuales y colectivos. Las respuestas de los hombres a la pregunta de Dios en Jesucristo. Todo esto es dar razón de la fe, y, en ella, de la esperanza y del amor a los hermanos y así dar razón del amor de Dios.

Teología de la Liberación es la que ha hecho un pueblo creyente y oprimido. Se ha ido dando razón de su fe. Muchas de las veces por medio de actitudes, de acciones sin expresión verbal. En varias de ellas en expresiones verbales, sea en medio de la vida, sea en momentos de expresión y comunicación en diversos ámbitos: el de la conversación, el de reuniones más o menos formales, el de la reunión celebrativa eclesial. A veces también con la palabra escrita: el manuscrito sobre una reunión, la hoja de preparación de reflexiones o celebraciones, o el escrito más formal. Y en conexión con toda esta vida hay quienes escriben artículos y libros con la finalidad de recoger, sistematizar y alimentar la actividad de todos los que expresan su fe (y su esperanza) en medio de un mundo que prescinde de la fe, o que la manipula. Y a esto último es a lo que a veces se le da el nombre de Teología de la Liberación. Injustamente, si sólo se reduce a ello. Con cierta razón si se le pide además a la Teología que quede plasmada con rigor metodológico para el conocimiento y profundización de muchos, más allá de los ámbitos pequeños.^[1]

Con lo dicho se ve la razón del nombre. Es teología “de la liberación” porque la fe cristiana pide que todos los humanos vivamos la libertad de ser todos igualmente hijos de Dios en un entorno social de múltiples dominaciones y marginaciones hechas por los hombres en contra del designio amoroso de Dios.

Dos raíces históricas de la TL

No brotó la TL en América Latina por generación espontánea. Es fruto de una tradición vivida en un contexto real. Seguir toda la historia de los impulsos libertarios de los pueblos

creyentes es una tarea larga. Se puede decir que siempre ha habido TL. Ahora estamos hablando de la que recibe ese nombre, llamada a veces también “teología latinoamericana”. No porque los autores que escriben sean latinoamericanos — varios de ellos nacieron en Europa o en los Estados Unidos —, sino porque están envueltos en el movimiento de la Iglesia de los pobres de este subcontinente.

En 1975 se celebró en México un encuentro en torno al método de la Teología en América Latina.^[2] La revista *Christus* hizo varias entrevistas a participantes en él. Rosino Gibellini, director de una editorial italiana, dijo:

He notado que la Teología de la Liberación no es sólo algo que está escrito. Antes de eso es un movimiento de Iglesia. Por tanto trae una carga de fe [...]. Muy interesante, por ejemplo, meditar de alguna manera en Europa. El europeo que lea algún texto de la teología de la liberación, entiende conceptualmente las instancias de la teología de la liberación, pero no se da cuenta que es un movimiento de Iglesia. No es lo mismo con la teología de la esperanza, que es cierta corriente de la teología; pero que sólo está escrita en libros, o con la teología política. No existe ningún movimiento eclesial de la teología de la esperanza; ni de la teología política. Y aquí sí se da un movimiento eclesial entre estas religiosas, gentes de universidad, gentes jóvenes.^[3]

Limitándonos a esta teología latinoamericana, llamada generalmente TL, hablaremos de dos raíces históricas de ella: el Concilio Vaticano II y la Conferencia de Obispos Latinoamericanos de 1968 en Medellín. Después esbozaremos una breve alusión a su historia.

Una raíz de la Teología de la Liberación: El Concilio Vaticano II

La Teología de la Liberación está enraizada en la teología del Concilio Vaticano II. Y si decimos que esta teología está enraizada en el Vaticano II, estamos afirmando que pertenece a la tradición de la teología católica.

En dos aspectos marca y posibilita la Teología del Vaticano II a la Teología de la Liberación.

a) Unidad entre el orden de creación y el de salvación-redención. Un aspecto es la superación de la dicotomía entre el orden de creación, por un lado, y el de salvación-redención, por otro. Esta visión unitaria de la obra de Dios tomó carta de ciudadanía en la Iglesia por el trabajo y el influjo de teólogos conciliares. La autonomía de las realidades temporales, tan destacada en los trabajos conciliares, se inscribe en la verdad de que toda la creación es obra de Dios, entregada por Él, sin desentenderse de ella, a la libertad humana. Todas esas realidades tienen consistencia en sí por ser obra de Dios, sin que estén sujetas a la Iglesia. Todo lo humano atañe a la fe. A la Iglesia le toca cuidar y promover la fe, pero no en exclusiva, aunque sí como su especificidad. La Iglesia predica y convoca a los hombres para que crean en Jesucristo y su Padre, haciendo de este mundo un mundo de hermanos, pero sin violentarlo.

b) Atención a la historia y situación. Otro aspecto fue la atención a la historia. A la historia de hoy y a la historia del pasado. No sólo a las ideas. Impulsó a escrutar los signos de los tiempos, o sea a considerarnos, como realmente estamos, inmersos en los sucesos y situaciones de hoy, porque en ellas y con lo que ellas indican y hasta cierto punto determinan es donde debemos realizar (ir haciendo realidad) el impulso de la fe, que es que Dios reine. Y Dios reina cuando los humanos vamos siendo verdaderamente hermanos.

En América Latina se tomaron en serio las dos cosas: que nos hemos de ir haciendo hermanos dentro de las realidades de este mundo y por tanto apoyando las dinámicas que haya en él en ese sentido, transformando las que sean susceptibles de cambio y oponiéndose a las que son contrarias. Y que hay que atender a la historia. Lo segundo se tradujo como la necesidad de analizar la realidad.

c) *El método según Gaudium et Spes*. Ambas cosas quedaron integradas en el método que propone el número 4 de la Constitución *Gaudium et Spes* del Vaticano II:

Para cumplir esta misión es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretar a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a las perennes interrogantes de la humanidad, sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas. Es necesario por ello conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza.^[4]

El pueblo creyente de América Latina escrutó los signos de los tiempos. Se vio en una situación mayoritariamente de pobreza y de miseria. Y no por casualidad, ni por la fatalidad del destino, sino como resultado de dinámicas y mecanismos sociales, económicos, políticos... Vio que el hecho mayor de la historia y actualidad eran y son las dominaciones en toda una red de ellas. Y por tanto, la teología debía tener el signo contrario: el de la liberación.

Otra raíz: la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín

Así como el Vaticano II recogió las tendencias del pensamiento de su época y les dio carta de ciudadanía en la Iglesia, así también tuvo Latinoamérica lo correspondiente. Fue la segunda^[5] reunión de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (Celem) en Medellín, Colombia. Curiosamente, el año de 1968. O quizá no haya que decir curiosamente, sino en coincidencia con la expresión de los mismos anhelos libertarios y comunitarios expresados en los movimientos de ese año en diversas regiones del mundo. La necesidad de cambios estructurales. La necesidad de que el ideal de libertad, fraternidad e igualdad se cumpliera y no sólo la libertad en la no fraternidad y en la desigualdad, porque la libertad de los

desiguales es en realidad sólo libertad para el más fuerte, o para el supuestamente mejor.

Tanto en el Vaticano II como en Medellín se trataron muchos otros temas y estuvieron presentes otras corrientes de ideas. Aquí se han destacado las que fueron como conformando la Teología de la Liberación.

El método con que se presentaron los documentos de Medellín es: presentar la realidad, iluminarla con criteriología teológica y dar pistas o proyecciones para la vida y acción. Y así se hizo una como pauta para muchos documentos episcopales posteriores.^[6]

Cierta caracterización de la Teología de la Liberación

No por un tema

De una manera general se puede asegurar que la Teología de la Liberación no está caracterizada por el *tema* de la liberación. En ocasiones así se puede entender la preposición “de”, como indicativa de un tema, como cuando se habla de la teología del bautismo, de la teología de las realidades temporales... La liberación es una característica de esta teología no como tema, sino como enfoque en atención a la realidad en que se vive.

Sino por estar situada históricamente, activamente, en la historia de salvación

Sí se caracteriza por estar inserta en la vida de un pueblo, con la consecuencia de tomar muy en cuenta el análisis de la realidad, y, por lo mismo, en un diálogo con las actividades y

ciencias que intentan dar cuenta de la realidad humana. En un diálogo, por tanto, con ciencias como la sociología, la antropología, la historia y demás conocimientos humanos. Este punto merece mayor atención.

La Teología de la Liberación está situada históricamente. Una afirmación así puede parecer verdad de Perogrullo. Todo en nuestro mundo está situado históricamente. Todos los acontecimientos humanos están en la historia. Nadie vive aislado de manera que no reciba el influjo de los acontecimientos. Así, se podría decir que hasta las piedras están en la historia, pues sufren influjos de los devenires humanos. La ecología nos está diciendo que el mundo humano (animales, vegetales, minerales) tiene que ver con la historia humana. Pero de un modo muy distinto a lo que aquí decimos sobre la Teología de la Liberación situada en la historia. Tiene un lugar social: los esfuerzos y luchas de los cristianos por la liberación de toda clase de opresiones que se dan en la historia. Pretende un nuevo ordenamiento de las relaciones sociales, y en ese sentido es una teología “política”.

La TL situada activamente en la historia. La TL es una actividad humana. Como tal entra en rejuego con las otras actividades humanas. Recibe influjos en las realidades de todo tipo: en las económicas, sociales, políticas, culturales; tanto en niveles individuales, como en grupales. De ahí que a veces las personas pregunten por el proyecto social de los de la TL. Y no sólo se pregunten, sino que le reclamen que ande en estos ámbitos, cuando el de la teología es la religión —o simplemente la Iglesia—.

La teología es la actividad humana por la que el creyente se explica a sí mismo y a otros su fe. El creyente colectivo y el creyente individual. No es lo ordinario que lo haga reflejamente. Realiza prácticas individuales y sociales en congruencia con su fe. Si se explica a sí o a otros esa congruencia, en-

tonces hace teología. No una teología sistemática y científica. A los teólogos les toca recoger, sistematizar, relacionar, criticar esas expresiones en relación con las fuentes del conocimiento teológico: lo que Dios ha comunicado y se ha conservado en las Escrituras, la Biblia, y en la Tradición bajo el cuidado y vigilancia del Magisterio de la Iglesia.

Los católicos tienen como absoluto de su vida a Dios. Al Dios conocido en la experiencia religiosa del pueblo de Israel, culminada por la experiencia religiosa de Jesús de Nazaret y proseguida en la de los que se constituyeron, han ido constituyendo y se constituyen en comunidades de seguidores de ese Jesús de Nazaret, simultáneamente hijo de los hombres e HIJO de Dios.

Creer en Dios no es solamente estar ciertos de que Dios existe. Es entrar y vivir en relación con Él a la manera humana en respuesta a los muchos modos y maneras como Él se ha comunicado con los humanos. Precisamente al referirnos a la experiencia religiosa de la humanidad y a la de Jesucristo (Jesús de Nazaret) en particular, estamos hablando de la respuesta de los hombres a la comunicación de Dios. Variadas las respuestas. Aquí describimos la respuesta de los católicos de la TL en México. Sin que por esto se quiera decir que la de otros cristianos en México o la de católicos de otros países no pueda ser semejante.

Para éstos, pues, católicos mexicanos de la TL, la comunicación de Dios es una pregunta histórica. Una pregunta planteada por la vida, ser, actuación, valores, proyectos de un personaje de nuestra historia que se llamó Jesús de Nazaret. Una pregunta que podemos formular de muchos modos, pero que ahora la expreso así: ¿Quieres dar, emplear, gastar tu vida en lo mismo y por lo mismo que yo, Jesús de Nazaret, la di, empleé y gasté? Quien, como individuo o como grupo, responde afirmativamente con obras y con palabras a esa pregunta, ése

tiene fe cristiana. La pregunta de Jesús pasó de unos grupos a otros y de una generación a otras a través de comunidades de seguidores de él, desde la primera que lo acompañó en su vida pública pasando por la que se formó después de su muerte en la cruz y de su glorificación por el Padre —llamada también resurrección—. O sea que esa fe se ha vivido y transmitido en la Iglesia. Para una mayoría de mexicanos esa iglesia cristiana es la Iglesia católica. Estamos tratando de los católicos mexicanos que ahora, al final del siglo XX, se reconocen en su teología como en la Teología de la Liberación.

¿Cómo ven, viven y participan estos mexicanos en la experiencia religiosa de Jesús?

La experiencia fundamental de Jesús es la de ser HIJO de Dios. El hijo en un sentido tan total, como es el de participar de su misma naturaleza y, por consiguiente, ser él mismo Dios, sin por eso no ser plena y absolutamente humano. Verdadero Dios y Verdadero hombre confesamos en nuestro credo.

Como verdaderamente humano vivió una historia humana: los amores de la familia, la amistad, la lucha por la vida, la organización social de su momento, la cultura de su pueblo y de su pueblo chico, los conflictos sociales y políticos de su momento. Todos ellos desde su conciencia de saberse y ser HIJO de Dios, y también Dios en cuanto hijo.

En el trato con los demás y en el trato con su Padre descubrió que todos los humanos estamos llamados a ser hijos de Dios, hijos adoptivos, porque Dios nos ha amado a cada uno de los humanos desde antes de crearnos. Nacemos hijos de Dios y nos hemos de ir haciendo hijos de Dios. De aquí la igualdad tan fundamental de todos los hombres, porque todos y cada uno somos hijos del mismo y único Padre. De

aquí la fraternidad universal de todos los humanos. Esto como designio y voluntad de Dios.

Pero la historia humana no es la historia de los hermanos. Es más bien la historia de los intereses egoístas de individuos, grupos, castas, clases sociales que o se desprecupan o se aprovechan de los demás individuos, grupos, castas o clases sociales. Y la obediencia a Dios, que es la fe, pide y exige que ante la no hermandad no nos quedemos pasivos; que nos oponamos a ella y que luchemos contra ella.

Jesús escogió un camino, el de hacerse predicador a la manera de los rabinos, para en todo momento y ocasión hablar entusiastamente de los senderos de la construcción de la hermandad y criticar y reprender a los que están en contra de ellos.

El católico mexicano congruentemente asume la misma tarea a su propio modo. No haciéndose necesariamente un rabino que recorra los caminos de Palestina predicando y comunicando la hermandad y fustigando a sus opositores. Sí asumiendo esa misma finalidad, tendiendo incansablemente a la utopía de que todos como hermanos adoremos a un solo y mismo Padre, quien es el garante del amor y la dignidad humanas de todos los hombres como hermanos.

Asumir esa finalidad, con esa utopía en la situación histórica de hoy, es ser católico mexicano.

Asumir la finalidad sin poner los medios es simplemente incongruente, es fallar en el mismo ser humano. Y los medios son los que vayan eficazmente deshaciendo en lo posible lo que no es hermandad e implantándola cada vez mejor.

Y esto no se hace sólo pensando. Pensar y actuar en las relaciones individuales, en las relaciones de unos grupos con otros, en las relaciones que sustentan los poderes constituidos. Y siempre con la pregunta crítica de si están funcionan-

do hacia la fraternidad de todos los hombres y la actitud combativa de cambiarlas por los medios más aptos para ello. Cambiarlas en el sentido de la fraternidad universal de la raza humana.

Con esto el católico de la TL está de lleno metido en la vida pública. Analiza la situación y observa que la sociedad que vivimos no es una sociedad de iguales. Los privilegios, las prebendas, las marginaciones, los aprovechamientos de otros están en nuestra historia actual y precisamente como fruto de no obedecer a Dios, que lo que nos ha pedido, y es su designio, es que convivamos haciéndonos hermanos, y así lo adoremos como Padre común de todos.

Está en la vida pública; también en los niveles de grupos sociales. Allí también se preguntará si esas relaciones sociales están conformadas según el designio divino de la fraternidad de todos. Y obrará y hablará en consecuencia, si quiere ser congruente con las exigencias de su fe.

La TL situada en la historia de salvación. La salvación es una categoría típicamente religiosa. Más si le añadimos el calificativo de “eterna”. Según una concepción muy extendida, la fe, y la religión en la que ella se expresa, se ocuparían y se preocuparían sólo de la salvación eterna, sin tener por qué andar en lo asuntos y negocios de este mundo. Y mucho menos en lo que tiene que ver con la organización social y con su ordenamiento por medio de la política.

¿Cómo entiende el católico de la TL la salvación? ¿Por qué más que de salvación habla de liberación? ¿Dónde dejó la redención?

Salvarse es librarse de un peligro. Después de ver cómo quedó el auto después de un choque decimos que el que lo manejaba se salvó quién sabe cómo. Después de una enfermedad grave, quien la padeció se salvó. “Me salvé por un pe-

lo, pues estuve unos minutos antes en el lugar de la explosión...” La expresión religiosa suele entenderse como salvación del infierno. Salvación de un castigo eterno después de la muerte, así como el premio eterno también será entonces. Y se refuerza la idea de qué tiene que ver la religión con nuestra vida de todos los días. Basta con cumplir ciertos mandamientos de la moralidad.

El católico de la TL ahonda en eso, desde el designio de Dios Padre y desde el seguimiento a Jesús de Nazaret. El mal del que nos salvamos es el de no ser hijos de Dios, el de no ser hermanos entre nosotros. Y el ser o no hermano de los demás y consiguientemente el ser o no hijo de Dios sucede durante toda la vida, por medio de todas las relaciones humanas. Nos vamos salvando cuando de nuestra parte vamos viviendo como primera relación humana, anterior y con primacía sobre todas las otras, la relación de ser hermanos.

Pongamos ejemplos.

La madre y el padre tienen a su hijo. El niño es Hijo de Dios, igual que sus padres. Es primero que nada hermano de ellos. Por lo tanto, si desarrollan con él una relación madre-hijo o padre-hijo que no esté fundamentada en la relación anterior de hermana(o)-hermano, no están salvándose, no están cumpliendo el designio de Dios de que todos seamos hermanos por ser todos sus hijos. El ejercicio de la autoridad materna (y paterna) debe respetar y promover la fundamental dignidad humana que consiste en que todos, como hijos del mismo Padre Dios, somos hermanos.

El maestro enseña y educa a su discípulo. Si no se comporta hacia él antes como hermano que como maestro, no está siendo cristiano, seguidor de Jesús de Nazaret, ni adorador del Padre de Jesús y Padre nuestro.

El patrono, en la fábrica o en la oficina, es jefe, es dirigente, es empleador. Pero si quiere estar en la salvación de Jesucristo, debe tener con sus empleados como relación previa a todas las demás la de ser su hermano.

El gobernante con sus leyes y actos administrativos establece la relación gobernante-súbdito. Relación que no es “salvadora” si no está normada por la anterior relación de ser hermano.

Y al revés, ni el hijo, ni el discípulo, ni el trabajador, ni el ciudadano estarán procurando la salvación si no son primero hermanos de sus padres, patronos, gobernantes.

Esta es la explicación cristiana de que toda autoridad debe ser servicio. Y esto se dice igual de las relaciones más horizontales: de las que no implican ningún tipo de autoridad de unos sobre otros.

En resumen, la salvación consiste en que la primera relación humana, anterior a todas las otras y que las juzga a todas ellas, es la de ser hermanos. Y así nos salvamos del mal que significa el no irnos haciendo hijos de Dios.

Todo esto nos hace ver que la salvación querida por Dios, tarea de todos los católicos de la TL, tiene que ver con todos los ámbitos de la vida, con todos sus tiempos y lugares, con todas las actividades humanas. Que la religión está en todo, que no se puede ser cristiano a ratos, que se es cristiano en el hogar, en el trabajo, en la diversión, en el ocio. Que no es el templo el único lugar religioso. Que toda la historia es una historia de salvación.

Lo cual no quiere decir que toda la historia sea una historia limpia, tersa, buena. La historia es un producto humano, y los humanos somos pecadores. Toda la historia está en el ámbito de la salvación, pero en ella estamos con o contra, o con y contra. Y por esto la vida es una lucha. Una lucha contra las

situaciones y mecanismos configuradores de la historia al margen o positivamente contra el designio de Dios de que todos seamos y nos vayamos haciendo hermanos, y una promoción de la relación de hermandad como la primera, fundamental relación humana que juzga a todas las demás.

Junto con la salvación se habla de redención y de liberación. A Jesucristo, a ese Jesús de Nazaret del que hemos hablado, se le llama también el Redentor. Sin meternos en el sentido etimológico vayamos a lo que significa. La redención tiene que ver con el pecado. Redimir es salvar del mal, que es el pecado. Y el pecado es rebelarnos contra el designio de Dios. Pecado es el amor propio hasta el desprecio de Dios. Dios nos queda demasiado grande para que podamos despreciarlo. Lo que despreciamos es su designio en la historia humana, su designio de que el amor de hermanos sea lo fundamental y sobre lo que se construya toda cultura humana. Salvarnos es librar-nos del mal, que es el no hacernos hermanos. Salvar a otros es librarlos del mal, que es el que no sean hermanos. Y el no hacerse hermano, ése es el pecado. Si no hubiera habido pecado no habría necesidad de redención. La tarea cristiana habría sido sólo la de promover el amor de hermanos como base de todo lo demás. Pero como todas las culturas de todos los pueblos no se han fundamentado sobre el amor de los hermanos, todas necesitan redención. En todos los ámbitos de la cultura de cada pueblo: en el familiar, en el de la amistad, en el del trabajo, en el de la diversión, en el del empleo del ocio o tiempo libre... Redimir es entonces luchar contra todo lo negativo de la historia, tal como la recibimos y tal como nos insertamos en ella, con lo bueno y con lo malo que le aportamos. Luchar contra nosotros mismos y contra todo lo de los demás que no construye el mundo de hermanos querido por Dios.

Y liberación, ¿por qué?

Porque a pesar del designio de Dios y por la libertad verdaderamente dada a los hombres, la historia de este mundo se ha ido haciendo a través de marginaciones, dominaciones y explotaciones. Luchar contra el pecado —eso es redimir— es luchar contra el pecado como ha sido en la historia: marginar, dominar, explotar, oprimir al hermano. La respuesta cristiana es liberar.

Liberarse uno y liberar a los demás del pecado de oprimir, sea marginando, sea dominando, sea explotando. Haciendo esto en el seguimiento y a la manera de Jesús nos salvamos y salvamos a los demás, nos redimimos y redimimos a los demás por la fuerza del Espíritu de Jesús.

Y con cierto método

Como método la Teología de la Liberación ha dado especial relevancia a la *reflexión teológica*. No para sustituir y olvidar la teología del pasado, sino como instrumento de conexión entre la situación que se vive y la teología heredada y adquirida en la vida de la Iglesia. Se toma conciencia de la situación en diálogo y con ayuda de otras ciencias. Dado que el ser humano es reflexivo vuelve sobre esa situación conocida y valorada en el contexto de que Dios se ha comunicado de muchas formas y maneras, principalmente en Jesucristo. Las generaciones anteriores y actuales han dado expresión teológica a esa comunicación. Existe una teología conservada, impulsada, mantenida en la Iglesia. Las reflexiones teológicas del pueblo de Israel y de la Iglesia naciente fueron quedando escritas en la Biblia. Ha habido una constante actividad magisterial de la Iglesia, el magisterio autoritativo de los obispos dispersos por el mundo o reunidos en Concilio, el del Papa como presidente y cabeza de la Comunión eclesial, el de los

Padres de la Iglesia, el de diversidad de maestros, misioneros y catequistas. Y así ha formado una tradición viva teológica, referencia necesaria de toda reflexión actual sobre situaciones. De estas reflexiones, algunas son efímeras, cuando están muy ligadas a situaciones muy concretas; otras, van pasando a enriquecer a la tradición viva teológica.

De aquí resulta que la tarea de toda teología situada —la Teología de la Liberación es así— es doble: tarea de reflexión teológica y tarea de teología fundante.^[7]

Reflexión teológica. Un poco de explicación. Todo humano, individuo o grupo se encuentra situado, historizado. A su situación pertenece su historia. Cuando quiere comprenderse y transformarse lo hace utilizando el bagaje de lo que es y tiene. Se analiza a sí o a otros echando mano de sus conocimientos y experiencias. Y si se trata del nivel de la ciencia utilizará las ciencias humanas: sociología, antropología, historia, psicología, teología... Comprendida y valorada la situación, y al sujeto humano en ella, hará una reflexión o revisión, o sea volver sobre sí mismo, volver a ver esa situación. Si lo hace en referencia a las fuentes del conocimiento teológico y a la teología fundante, hará una reflexión teológica.^[8]

Teología fundante. La teología es la explicación y profundización del hecho de que Dios se ha comunicado con la humanidad, de que lo ha hecho en Jesucristo, de que la interpelación ésa de Dios nos llega históricamente por las comunidades de seguidores de Jesús, de que a través de la historia se han hecho anteriores reflexiones teológicas, de las que algunas se han incorporado a la teología fundante...

La Teología de la Liberación ha visto que la situación de las mayorías en América Latina (y en México por lo mismo) ha sido y es una situación de opresiones en cascada y de diferentes vertientes. Su interés es el de hacer de este mundo un

mundo de hermanos, porque ése es el plan de Dios. Su tarea es la de analizar la(s) situación(es) con la ayuda y el diálogo con las ciencias que lo hagan^[9] y plantear nuevos puntos de vista, cambios de modelos de conducta y/o de estructuras, líneas de acción pastoral...

Algo sobre la historia

Narrar la historia de la Teología de la Liberación sobrepasa los límites de este escrito. Dos libros dan cuenta de ella en lo que respecta a principales autores, publicaciones y enfoques.

Uno es de Roberto Oliveros,^[10] el otro de Samuel Silva Gotay.^[11] El primero sigue un orden cronológico, el segundo más bien temático. También en éste se encuentra una amplia bibliografía. Lo cual nos dispensa aquí de entrar en esa maraña que es hacer una. El Centro de Estudios Históricos de América Latina (CEHILA) ha publicado ya varios tomos de esta historia. Álvaro Quiroz ha elaborado un estudio expositivo y valorativo de la eclesiología en la Teología de la Liberación.^[12]

Pero la historia de la Teología de la Liberación queda manca sin la historia del movimiento eclesial en el que aquélla vive. Tarea más difícil por la variedad y con frecuencia inasquibilidad de las fuentes apropiadas. A las hazañas, grandes y pequeñas, de un pueblo que desde su fe vive y se compromete en la transformación del mundo, se les aplica con mayor razón aquello de que eran “grandes para facellas, cortos para narrallas”. Una veta interesante sería la de recorrer los encuentros internacionales del movimiento de las Comunidades Eclesiales de Base en América Latina: su crónica, sus temáticas, sus frutos y sus evaluaciones.

Teología de la Liberación en México

Los planteamientos recién hechos sobre la Teología de la Liberación indican la dificultad de determinar quiénes la hacen y dónde se hace Teología de la Liberación. Bastarán algunas indicaciones. Primero iremos a lo que a mi modo de ver fue el inicio público de la TL en México, un espacio en donde se ha vivido: las Comunidades Eclesiales de Base y una opción: la opción por los pobres. Después a algunas realidades donde ha estado presente la TL.

Un inicio, un espacio y una opción

Un inicio: Congreso Mexicano de Teología: Fe y Desarrollo

La Sociedad Teológica Mexicana realizó un encuentro titulado Fe y Desarrollo en noviembre de 1969. En la evaluación del equipo organizador se apuntó a que de hecho significó Fe y Liberación. Así leemos en la *Memoria* del Congreso:

Preparamos un Congreso sobre Fe y Desarrollo, y encontramos que, casi unánimemente, se habló de Fe y Liberación. La liberación es de hecho condición constante del desarrollo; pero la convergencia nos indica cómo los cristianos de México reunidos en el Congreso perciben el desarrollo hoy: lo perciben a través de la liberación (Luciano Rivas P., *Líneas generales de convergencia. Memoria*, t. II, p. 337).^[13]

Este fue el nacimiento de la Teología de la Liberación en México. Decimos nacimiento, no generación. Fue un hecho que catalizó lo que muchos vivían y aún no expresaban. Gabriel Cámara^[14] anota en una evaluación del Congreso:

Lo más original del Congreso quizá fue el método por el que los participantes se enfrentaron desde el primer día no a una serie de doctas disquisiciones sobre la realidad de México a la luz de la teología, sino ante los datos escuetos en los que las ciencias humanas expresaban objetivamente esa realidad. Para los participantes, el desafío no era repetir una lección previa, sino hacer una lectura original de las cosas. Como Adán, maravillado ante la novedad de la creación, los que en el Congreso reflexionaban en común tuvieron que dar un nuevo nombre a las cosas y a las situaciones que viven los

mexicanos: en el ámbito de los congresistas quedó la persuasión de que sólo así se va a descubrir el verdadero nombre con que se define y se puede recrear México.

[...] Fue una sorpresa descubrir, en la práctica, cómo se acelera dicho proceso [de concientización]: no basta estar abierto a la realidad —en vez de quedarnos solamente en sus representaciones— patente en los hechos cotidianos, es necesario obligarse a jerarquizarlos y analizar sus causas, para prever sus consecuencias; sólo así se cae en la cuenta de la verdadera dimensión de las cosas, se descubre su carácter relativo, incompleto, y simultáneamente la necesidad de llevar adelante la creación con el esfuerzo libre del hombre, una vez que la realidad se abre en la variedad de opiniones.

Al llegar al cuarto día del Congreso, en la etapa llamada “profecía”, descubrimos que la realidad que veníamos estudiando formaba en verdad el gran escenario para una historia de salvación. Se vivía una esclavitud, existía un pecado, había una esperanza y se perfilaba el Redentor.

[...] La gran sorpresa del Congreso consistió en descubrir que precisamente nuestra fe nos situaba en el centro de la historia contemporánea como actores del mundo y portadores de vida a nosotros los marginados de la vida y de la historia de México. Entonces apareció, con evidencia, que la salvación de México coincidía plenamente con nuestra esperanza cristiana.

Esto que se manifestó en este Congreso ha ido sucediendo en diversos lugares. El lugar de la producción teológica no son sólo ni principalmente las instancias académicas. Éstas sistematizan y producen teología con método científico, de la manera como la teología es ciencia. Y sobre todo con atención y en servicio a la vida religiosa de los pueblos. Los pueblos producen también teología vital más que científica. Y desde una vida en la que la religión es cada vez menos un compartimento estanco: una religión que tiene que ver con lo social y lo individual; que permea todas las relaciones, las primarias y las otras: sociopolíticas, económicas, culturales.

Un espacio: las Comunidades Eclesiales de Base

Quien quiera seguir la historia de las Comunidades Eclesiales de Base en México puede ver el libro de Arnaldo Zen-teno, *Un camino de humildad y esperanza*.^[15] El capítulo segundo de este libro fue publicado también en *Cruz y Resurrección*.^[16] Baste una cita:

Las CEB nacen en México en el contexto de renovación eclesial que brota del Vaticano II. Las Comunidades de Base en México aparecen en 1967 en Cuernavaca con los padres Rolland y Genoel. El Movimiento por un Mundo Mejor y el padre Rogelio Orozco promueven las comunidades. El Movimiento por un Mundo Mejor coordina en 1968 reuniones para hacer de la foranía y la parroquia una auténtica comunidad cristiana. En 1969 se celebra en Celaya la reunión del Movimiento de Comunidades Cristianas de Iglesia. El último eslabón de esta etapa previa es la convivencia de comunidades

cristianas que tiene lugar en San Bartolo, Gto., en 1972. Podemos ver que en sus inicios las Comunidades de Base nacen ligadas, como en otras partes del mundo, al movimiento bíblico, y que, además, a través de Marins,^[17] tienen influjo del movimiento de CEB que brota en Brasil.^[18]

Esta cita sólo fue para abrir boca. Allí mismo están relatados diversos encuentros nacionales de las CEB con sus inquietudes temáticas y resultados.

Una opción: la opción por los pobres

Los pobres ocupan un lugar relevante en la Biblia. Y esto tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Que Dios haya optado por ellos lo han mostrado muchos estudios bíblicos. Por otra parte, esta opción no va en contra de que Dios nos ama a todos, porque nos ha hecho a todos sus hijos. En Dios no hay acepción de personas. Con su opción por los pobres, Dios no excluye de su amor a aquellos por los que no ha optado. Nos movemos en planos distintos. El amor de Dios es gratuito y universal. Su opción por los pobres no es de amor o de no amor. Su opción es ante los conflictos de la historia humana. La historia aún no ha corrido por los derroteros que él ha querido, porque la historia ha sido entregada por él verdaderamente a la libertad de los hombres. No nos ha querido robots sin voluntad propia, sólo teledirigidos por la suya. Y el hecho es que desde el principio unos humanos nos hemos aprovechado de otros. El hecho es que unos han sacado ventaja acaparando los bienes, cuyo destino es universal; o peor aún, sometiendo a otros por la fuerza bruta o por la fuerza de sistemas económicos, sociales y políticos para que los bienes humanos se concentren en pocas manos y la mayoría quede en la pobreza o sea positivamente empobrecida. Ante esta situación, Dios opta por los pobres, por los que no participan igualitariamente de los bienes, porque otros se los escamotean, o porque hacen que lo que todos producen

en común no sea igualitariamente para todos. Dios no opta por los pobres simplemente porque sean pobres, sino porque han sido empobrecidos, no han sido considerados ni tratados como hermanos.

Optar por todos igualmente en una sociedad de desiguales, es en realidad optar por los de arriba, por los que han causado o perpetúan la desigualdad en provecho propio.

Algunos de los pobres son tan pobres que ya no tienen capacidad para salir de la marginalidad o para luchar contra las opresiones que sufren. Y Dios opta por ellos. Otros luchan contra las marginaciones y opresiones. Dios opta por ellos porque y en cuanto buscan hacer de este mundo un mundo de hermanos. Y como entran en conflicto contra los que no quieren que así sea este mundo, Dios no opta por estos otros.

Y esta opción por los pobres de Dios es la que asume, en obediencia al mismo Dios y con los criterios, enseñanzas y actitudes de Jesucristo, la TL. No se trata de odiar a los ricos y amar a los pobres, sino de que se supere el pecado de oprimir, logrando que todos sean verdaderos hermanos en el reparto y goce de los bienes, los de la naturaleza dominada y aprovechada por los humanos, los de la educación, los de la diversión... todos los bienes humanos.

Algunas realidades donde ha estado presente la Teología de la Liberación (1992)

Sin irnos con el engaño de que Teología de la Liberación es un título oficial, aquí hablaremos de algunas presencias, a nuestro modo de ver, de una línea cercana a las características dichas en la primera parte. Algunas de las presencias se

refieren a la TL como vida conscientemente asumida, otras como instancias de estudio, investigación y producción.

Al hacer o utilizar listados como el presente, hay que tener muy en cuenta que ni están todos los que son ni son todos los que están. Lo primero es claro, pues ninguna lista es exhaustiva; y lo segundo, depende de lo que se entienda por TL. Primero un listado y luego algunas consideraciones sobre cada elemento del listado.

El Éxodo por la Democracia, la Marcha Xi'nich', el encuentro nacional de las Comunidades de Base, la reunión del Movimiento de Cristianos Comprometidos en la Lucha Popular y la reciente creación de comités de Derechos Humanos son hechos, entre otros, en los que la Teología de la Liberación se ha mostrado viva y actuante. Sabemos también de la presencia de la TL entre nosotros a través de algunos obispos: don Sergio Méndez Arceo, recientemente fallecido, ha dejado el Comité de Solidaridad Óscar Arnulfo Romero. Las Diócesis del Pacífico Sur se han expresado con denuncia y anuncio ante la situación de Chiapas y Oaxaca. Y también hay instituciones (algunas de corte más académico) que reciben inspiración de la TL para sus actividades de investigación y docencia, y para sus publicaciones.

Las consideraciones que siguen se refieren a cada uno de los elementos del listado anterior, menos al último, pues de esos centros basta decir que se inspiran en todo lo que se ha ido explicando a través del presente artículo.

El Éxodo por la Democracia

El Éxodo por la Democracia fue una marcha con la exigencia de la democracia y en contra del autoritarismo en el go-

bierno del estado de Tabasco. Una marcha larga, en la que participaron muchos cristianos, no para exigir la democracia como una deducción de la fe, pero sí como una exigencia congruente con el designio de Dios de que todos nos hagamos sus hijos, haciéndonos entre nosotros hermanos. El mismo nombre de “éxodo” alude a la Biblia, al éxodo de Egipto del pueblo de Israel para sacudirse la dominación egipcia. Un tema muy presente en los estudios de la TL. Los pobres, nuestro pueblo, se fue uniendo a la marcha. Algunos para ir con ella hasta su fin, otros durante algunas jornadas. Y ese pueblo, pobre, oprimido y de raigambre cristiana le fue dando a la marcha un sentido de peregrinación.

La Marcha Xi'nich'

La Marcha Xi'nich' comenzó en Palenque, Chiapas, y culminó en la Villa de Guadalupe de la ciudad de México. Indígenas de Chiapas y sus organizaciones pedían libertad para presos injustamente encarcelados, que se cumpliera con obras de mejoramiento prometidas y para las que se había destinado dinero hecho perdedizo por presidentes municipales, que el ministerio público utilizara traductores a sus lenguas en sus procesos. Estaban en un plantón pacífico frente al palacio de gobierno de Palenque. Fueron reprimidos violentamente. Ocho quedaron heridos y encarcelaron a 103 de ellos. Poco a poco fueron dejados libres, menos los que las autoridades consideraron como los líderes. Se les acusó de “lesiones, apología de un delito, asonada o motín, sedición, atentado contra la paz y la integridad corporal y patrimonial de la colectividad y del Estado”, en una palabra, de “terrorismo”. Una manera de escabullir las demandas de fondo.

Los indígenas, con sus costumbres de decisiones comunitarias, resolvieron que expresarían sus demandas, las que habían hecho en el plantón y las que resultaron de la violencia contra ellos, caminando hacia la ciudad de México, ya que el gobierno chiapaneco no los atendía. Lo que es una necesidad diaria: caminar a su trabajo, caminar para desahogar sus asuntos ante las autoridades y caciques, sería su manera de hablar y decir sus protestas y demandas. Una marcha de hormigas (*Xi'nich'*) que seguirían adelante hasta ser atendidos. Llevaban muy clara la voluntad de caminar pacíficamente y de detener la marcha cuando tuvieran garantías serias de que se les haría justicia. Comunitariamente le dieron el liderazgo a un sacerdote católico, a pesar de no ser él indígena. Celebraban religiosa, civil y políticamente durante sus jornadas. Recibieron la solidaridad de muchos a su paso por las poblaciones. Sobre todo del pueblo más pobre. Y en esto fueron especialmente activas las Comunidades Eclesiales de Base (de pobres) para proporcionarles alimento y abrigo. Reflexionaron que, aunque no obtuvieran lo que demandaban, la experiencia de la solidaridad, de la fraternidad, era fruto más que suficiente de su marcha. Cuando en Chapingo fueron atendidas sus demandas con suficiente garantía, interrumpieron la protesta y decidieron llegar hasta la ciudad de México, ya no al Palacio Nacional, sino a la Villa y culminar allí su marcha, ante la Virgen de Guadalupe con una misa celebrada en sus lenguas.^[19]

Comunidades Eclesiales de Base.

XIV Encuentro. Febrero de 1992

Las comunidades eclesiales de base (CEB) celebraron en el mes de febrero en Ciudad Guzmán su XIV Encuentro Nacio-

nal. Recogieron y reflexionaron allí sus 20 años de historia. Se calcula que existen en el país aproximadamente 10 000 comunidades que constan cada una de 10 a 15 personas. Están presentes en 40 diócesis. El tema central: “CEB Memoria y Promesa de Evangelización Liberadora en México”. Y como lema: “CEB evangelizando, al pueblo van transformando”.

Las CEB en sus andares son Teología de la Liberación vivida. Se reúnen semanalmente para examinar, reflexionar, celebrar y actuar su vida como pueblo. Así es como se van transformando como pueblo. Así es como entienden que van transformando al pueblo: como parte de él. Descubrieron que como cristianos no están ajenos a las realidades sociales y políticas. Y que tenían que actuar si querían ser congruentes con su fe. En momentos y lugares ha sido muy oscuro el modo de integrar lo religioso con lo social, con lo político y con lo cultural más amplio. El recorrido por su historia, hecho durante el encuentro, ha puesto de manifiesto que la integración se va dando maduramente en el asumir responsablemente la vida colectiva e individual en todos sus aspectos. El Evangelio (la buena noticia de que Dios nos ama verdaderamente a todos los humanos) es comunicado por estas comunidades dentro y fuera de ellas. Se hace verdad no sólo que los pobres son evangelizados, sino que ellos también son evangelizadores.

Movimiento de Cristianos Comprometidos en la Lucha Popular. Encuentro: junio de 1992

El Movimiento de Cristianos Comprometidos en la Lucha Popular (MCCLP) tuvo también un encuentro en Tecomán, Colima, durante el mes de junio. En distintas luchas populares, en barrios, en sindicatos, en partidos, se fueron en-

contrando y reconociendo como cristianos. Quisieron entonces reunirse y fundaron este movimiento. La mayoría son católicos, pero expresamente se saben hermanos de todos y han querido hacer énfasis en que no están ligados estructuralmente a ninguna Iglesia. Que cada uno seguirá siendo miembro de la propia. No se reúnen como tal Iglesia, como tampoco por estar en la misma lucha del mismo barrio, sindicato o partido. La lucha popular es por la justicia y la paz en nuestra sociedad. El movimiento lleva seis años de existencia.

Proliferación de grupos de Derechos Humanos

Es un fenómeno alentador, un signo de nuestros tiempos, la proliferación de comités y grupos de Derechos Humanos. Muchos de ellos han sido creados en estrecha relación con el catolicismo. Muy recientemente se instituyó el Centro de Derechos Humanos de la Diócesis de Tehuantepec. Ha sido muy importante la lucha del de Chihuahua, presidido por José Llaguno, obispo de la Tarahumara, hasta su muerte acaecida en febrero. El de la diócesis de San Cristóbal, Chiapas. Muchas diócesis y parroquias están también abriendo sus centros de Derechos Humanos. No hace mucho se anunciaba la apertura de un centro en la diócesis de Tehuantepec, y el Sínodo de la Arquidiócesis de México acaba de recomendar a las parroquias del D. F. que abran, en lo posible, cada una un centro. La parroquia de San Pedro Mártir destaca por su larga historia al lado del pueblo; tiene ya un centro de Derechos Humanos desde hace algunos años. Existe el Centro Vitoria en conexión con la orden de los dominicos, y el Centro Pro con la de los jesuitas. Y estos centros, en fuerza de su inspiración cristiana, cuya utopía es que Dios reine, y Dios reina cuando los hombres nos hacemos verdaderamente herma-

nos, no se limitan a los derechos individuales. Tienen muy claro que los derechos conculcados muy importantemente son los derechos sociales, los laborales y los políticos. Y que no son sólo individuos los que pisotean los derechos humanos, también instituciones sociales y políticas. Han sido relevantes para esto las reflexiones sobre el pecado estructural, el que cristaliza en usos, costumbres, normas de conducta, ordenamientos y leyes.

Comité de Solidaridad Óscar Arnulfo Romero

El Comité de Solidaridad Óscar Arnulfo Romero fue la principal obra de don Sergio Méndez Arceo una vez que se retiró de la diócesis de Cuernavaca. Solidaridad con los pueblos centroamericanos y con Cuba. En Centroamérica, particularmente con el pueblo de Nicaragua, el de El Salvador y el de Guatemala en sus difíciles historias. Murió recientemente don Sergio, pero el comité sigue, ahora bajo la presidencia del obispo de San Cristóbal de las Casas, don Samuel Ruiz.

Con estas pocas líneas sólo tocamos los últimos años de la obra de don Sergio, los años en que ya no fungía como obispo de Cuernavaca. De los 30 años que estuvo al frente de la diócesis, bien se puede afirmar que al menos los últimos 20 fueron en el espíritu de la TL. Promotor de la TL y promovido por ella. Evangelizador de los pobres y evangelizado por ellos. Porque no fue él quien introdujo en Morelos la TL, sino porque fue sensible a la vida de los pobres, aprendió de ellos y con ellos que allí está la predilección de Dios.

Las diócesis del Pacífico Sur

Los estados de Chiapas y Oaxaca comparten muchas situaciones. En la organización de la Iglesia católica son la Región Pastoral Pacífico Sur. Colectivamente se han expresado desde hace varios años en favor de los indígenas y han denunciado la pobreza en que viven los campesinos, mientras otros se enriquecen con los recursos naturales. Además de las denuncias y documentos colectivos emanados de la Región Pacífico Sur, encontramos la continua interacción entre la fe vivida y expresada por los pueblos, y la acción y reflexión de los agentes de pastoral y de todos, sobre todo en las diócesis de Oaxaca, Tehuantepec y San Cristóbal.

Algunas objeciones a la TL

La TL ha sido un signo de contradicción: alabanzas, adhesiones, apoyos. Y también objeciones, ataques, condenas. De lo primero hablan las líneas anteriores. Nos detendremos ahora en algunas de las objeciones.

La TL no es en realidad teología, sino sociología

Y junto con esto se afirma que la vida que se promueve en las comunidades marcadas por la TL es la vida natural, y no la verdadera vida que es la que vive y comunica Dios, que está más allá y por encima de la vida natural. Hay una vida inmanente y otra trascendente. La que cuida y cultiva la fe y la teología que está al servicio de la fe es la trascendente. Pero la TL se ocupa de la inmanente. Por eso no es en verdad *teo-logía*.

Esta objeción viene desde una separación de lo que tiene que ver con Dios, de lo que es la vida de los hombres en sus

relaciones sociales, económicas, políticas, culturales. Desde una visión teológica anterior al Concilio Vaticano II y que fue superada por él. Pero que ahora vuelve a tomar fuerza.

Puede venir desde una postura “liberal”, según la cual Dios y la fe sólo tienen que ver con la conciencia de cada individuo y nada tienen que hacer con lo público.

Si Dios se ha manifestado como el Dios de la vida, principio de toda vida, estará presente —a la manera como Dios está presente— en todos los ámbitos de la vida humana. La cual se juega, se gana o se pierde en lo biológico, y en lo económico, y en lo social, y en lo político y en lo cultural, y no nada más en lo así llamado “religioso”.

La TL no desconoce la autonomía de las realidades temporales. Su consistencia les viene precisamente de estar radicadas en Dios. Las realidades temporales son autónomas respecto de la Iglesia, no respecto de Dios. O si queremos, son autónomas precisamente porque están radicadas en Dios, que es quien les da toda su consistencia y, por tanto, su autonomía.

La TL es una ideología y una práctica política

Esta objeción es una variante de la primera. Le añade un reclamo. No sólo no es expresión ni está al servicio de la fe, sino que es una imposición ideológica de una práctica política. Y la acusación no es genérica: una ideología ligada a una práctica política. Es específica: una ideología que induce a una práctica política “de izquierda”.

Se han dado casos de personas y grupos que han creído ver en la utopía de la fe una propuesta social y política. Con frecuencia esto ha sucedido en quienes estaban acostumbrados,

en una postura “tradicional”, a que se ligara la religión con propuestas políticas conservadoras. Al descubrir la realidad de miseria y opresión de las mayorías y el potencial liberador de la fe, se construyen una ideología “de izquierda”, que no es más que el reflejo invertido de la ideología de derecha que vivían antes por tradición.

Pero quienes así llegan a pensar, olvidan que el cristianismo no es una ideología. La fe nos relaciona con un Dios que da propuestas y soluciones hechas por él para la convivencia humana, social y política.

La fe es la respuesta afirmativa al designio de Dios de hacer de este mundo un mundo de hermanos. El cómo no está predeterminedo por Dios. El cómo depende de la realidad histórica. El cómo lo vamos proponiendo y poniendo por obra los humanos después de un cuidadoso análisis de la realidad y de las propuestas teóricas por las que se vea viable avanzar en un proyecto histórico congruente con el designio de Dios.

Un ejemplo que puede aclarar está en el nombre escogido por un grupo de cristianos hace algunos años. Se llamaron Cristianos por el Socialismo. Más de alguno, sin fijarse bien, los quería llamar Cristianos para el Socialismo. Y, con razón, reaccionaron en contra. El cristianismo no se pone al servicio del socialismo: no es para... Es una opción fundamental por Dios en obediencia a Él. Cristianos por el Socialismo son cristianos que, movidos por la fe, con la utopía de esa fe y en el seguimiento de Jesús, optan por luchar por un sistema social, económico y político, propuesto y caracterizado por el análisis histórico y social.

La TL es marxista

Esta objeción ha sido un recurso muy socorrido para descalificar a cualquier movimiento, pensamiento, conato de la más mínima liberación. En cuanto algún grupo pide algo, antes de examinar si su reclamo es o no justo, ya se le califica sin más de marxista, o comunista. Y con eso una constelación de connotados: gente sin moral, violentos, politiqueros...

Y ahora se añade que además de ser todo eso, son unos derrotados por la historia, puesto que el marxismo se ha mostrado falso —en confesión de los mismos rusos— y fracasado según lo indica la caída de los socialismos reales.

A esto habrá que decir: 1) La TL no es un derivado del marxismo, aunque dialoga con él y aprovecha sus logros más importantes: el análisis del capital como generador de alienaciones, la deshumanización en el cambio de las relaciones humanas por el intercambio de mercancías, la inhumanidad de la ganancia como motor de toda actividad. 2) La TL, en su diálogo y aprovechamiento de los logros del marxismo congruentes con la fe cristiana, sigue siendo una teología: un darse razón a sí y a los demás de la fe, y en eso nada tiene que ver con el ateísmo de Marx o de muchos de sus seguidores. 3) La TL fue desde el principio crítica de los socialismos reales, por no ser “humanos”, dada su dominación política. Y habiendo sido ya crítica cuando los sistemas estaban en el poder, sigue siéndolo ahora, sin renunciar a la crítica que también hacía ya desde antes a los sistemas capitalistas.

El papa condenó a la TL

Se ha dicho y se ha publicitado en los medios que el papa ha condenado a la Teología de la Liberación. Menos publicidad se le ha dado a la afirmación de Juan Pablo II al episcopado brasileño, cuando le dijo a un grupo de ellos que la Teolo-

gía de la Liberación no sólo es ortodoxa, sino también necesaria.^[20]

La ocasión para afirmar la supuesta condena fue un documento de la Congregación de la Doctrina de la Fe. Pero la historia es más compleja que eso. Van algunos datos.

Han emanado de la Congregación para la Doctrina de la Fe, presidida por el cardenal Ratzinger, dos instrucciones sobre la Teología de la Liberación. Una en septiembre de 1984 y la otra en marzo de 1986. Unas breves consideraciones sobre cada una de ellas.

***Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe.
Sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación.
Septiembre de 1984.***^[21]

Un estudio muy serio y agudo sobre esta Instrucción es el de Juan Luis Segundo, *Teología de la Liberación. Respuesta al cardenal Ratzinger*.^[22] Hace notar en la página 88 que la Instrucción recrimina a la Teología de la Liberación que separe el orden de creación del de Salvación, cuando precisamente nació desde el impulso del Vaticano II de unirlos. Y por otra parte la teología de base de la Instrucción es la de separarlos.

¿Qué ocurre con esos dos tipos de actividades, según la Teología de la Liberación? El documento, como hemos visto, insiste en que ésta los separa. Pero, como acabamos de ver, es justamente propio de la teología que estamos leyendo desde el comienzo en el documento el separarlos: uno es trascendente y otro immanente, nada menos.

Que una sola cita y tan breve no nos dispense de la rica experiencia de leer este libro. La teología sobre la que está construida la Instrucción es un salto atrás a la teología preconiliar. Es además un desconocimiento del camino recorrido por la Teología de la Liberación por cauces propios, con la acusación de que sólo ha recorrido los senderos del marxismo. Así dirá más adelante el mismo Juan Luis Segundo (p. 179).

Resumiendo, pues, una materia que daría para mucho, esta segunda tendencia de la Teología de la Liberación, en la medida misma en que ha hecho del pueblo —ya movilizado o en vías de movilización— no sólo el objeto inmediato, sino ya desde ahora el sujeto principal de la teología liberadora, se ha ido separando de las ciencias sociales (y de su análisis), de la politización (como elemento hermenéutico) y, finalmente, del marxismo.

Dicho de otro modo: así como “pobre” es para la Teología de la Liberación una categoría teológica y no sociológica, así también “pueblo” no se identifica con “proletariado”. El surgimiento del movimiento eclesial de las Comunidades Eclesiales de Base y similares no ha sido fruto de la Teología de la Liberación a partir de un análisis de clases. Ha sido la reacción espontánea de un pueblo creyente y oprimido a su situación. La Teología de la Liberación ha asumido ese hecho para hacer luego una reflexión teológica integrada en la tradición teológica.

***Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la fe.
Sobre libertad cristiana y liberación. Marzo de 1986.***^[23]

Mientras la Instrucción anterior es sumamente coherente dentro de sí misma, la actual se ve que es fruto de varias manos. Conserva fundamentalmente la teología dicotómica de separación entre lo sagrado y lo profano, entre lo inmanente y trascendente, pero está incrustada en ella otra teología, la del Concilio Vaticano II, de unión entre el orden de Creación y el de Salvación-Redención. Y ya no tiene el cuidado de ir distinguiendo entre una Teología de la Liberación correcta y otras desviadas. Por estas razones es difícil acertar en el esfuerzo que pide ver entre ambos documentos una relación orgánica, y leer uno a la luz del otro. Un esfuerzo que por fidelidad al Magisterio de la Iglesia se ha hecho.

La Instrucción afirma que el tema de la libertad y de la liberación es el centro del mensaje evangélico (núm. 2). Y en este sentido deja el campo libre a la Teología de la Liberación como la han expresado los que, en contacto con la vida del pueblo pobre y oprimido latinoamericano, han expresado sus tristezas y sus gozos, sus temores y sus esperanzas desde la fe

cristiana en el Dios que, ante el pecado histórico humano de desconocer la fraternidad de todos los humanos, ha optado por los que son víctimas de la marginación y dominaciones de los mismos que debían ser sus hermanos.

La TL incita a la violencia

Al final unas cuantas palabras sobre la violencia. No muchas, pues todo lo expuesto ha mostrado que la TL no es promotora de la violencia. Sí de la conciencia de la dignidad humana, de todos y de cada uno de los hombres. Por tanto del derecho y obligación de promoverla en uno y en los otros. En uno y en los otros vistos no simplemente como sujetos individuales, sino como sujetos individuales y colectivos.

Directamente respecto a la violencia no tiene un tratamiento especial. Sigue sólo la enseñanza tradicional y muy antigua sobre ella. Aunque al examinar la situación del continente latinoamericano ha visto que se dan muchos tipos de violencia: la violencia institucionalizada, por la que por medios de poder social, económico, político, cultural se impone a unos lo que otros deciden por ellos y en beneficio de los primeros. La violencia defensiva, que es respuesta a aquella primera. Y la violencia represora, que a su vez va a aplastar la defensiva. Y así se da una terrible espiral de violencia. Esto además de las violencias que nacen de intereses egoístas excluyentes de individuos y de grupos, y que suelen provocar espirales semejantes a las que provoca la violencia institucionalizada en niveles de lo privado, ya no de lo público.

La doctrina tradicional y antigua lo que mantiene es que nadie, ni nunca ni por ningún motivo puede atentar contra la dignidad de ningún humano, sea éste individuo o grupo. Que sólo es lícito el uso de la violencia en defensa propia y de un

modo proporcionado al ataque respecto de los individuos. Los tratados sobre la guerra justa ponen las condiciones para ella: que sea en defensa, que se prevea que va a ser verdadera defensa, que no haya ningún otro medio de lograrla y que no se produzcan males mayores que los que se quieren remediar.

Conclusiones

Las conclusiones más importantes son las que cada lector vaya obteniendo. Aquí apuntamos sólo algunas.

1. Lo importante para la TL no es ella misma, sino la liberación. Que todos los hombres vivamos en la radical libertad de ser hijos de Dios y amarnos los unos a los otros como Dios nos ama.

2. La TL toma nota y elabora el hecho de que en la historia los hombres han fallado y frustrado el designio de Dios de la fraternidad universal de todos con todos. Pero que Dios nos sigue impulsando a ello.

3. La TL no existe de manera aislada en el ámbito académico. Está ligada a la vida de pueblos creyentes y oprimidos. Nace e incide en la vida de individuos y de grupos sociales. Y así entra al rejuego social.

4. La TL no es un cuerpo doctrinal cerrado y acabado. Está en continuo proceso de anunciar el designio de Dios, de denunciar las acciones, los mecanismos, las situaciones que no se ajustan o están contra el designio divino. Desde la tradición teológica de la Iglesia y en continua referencia a la palabra de Dios escrita en la Biblia, conservada y expuesta por la Iglesia y manifestada también en la historia.

5. La TL toma en serio la “opción por los pobres” de la Iglesia. Opción por los pobres que se han convertido en tales

porque otros hombres los han desatendido, marginado, oprimido y explotado de varias maneras. Así intenta ayudar a que cambien esas relaciones en otras de hermandad. Así ayuda a unos a salir de su miseria y a otros a liberarse del pecado de marginar y de oprimir.

6. La TL incide en todos los ámbitos de la vida humana. También en el económico y en el político y no se diga en el cultural. Pero no entra ni le toca diseñar ningún tipo de modelo social. Sólo busca que en los modelos sociales que los hombres vayamos construyendo esté presente la utopía (en el mejor sentido de la palabra) de la fe: que todos adoremos a Dios como padre amoroso desde el amor a los hermanos los hombres y que esto sea según los valores, sentimientos y estilo de vida de EL HOMBRE Jesús, hijo de los hombres e HIJO de Dios.

[1] El primer libro formalmente de Teología de la Liberación y del que tomó su nombre esta teología es de Gustavo Gutiérrez, teólogo peruano. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, Ediciones Sígueme, Salamanca, España, 1972, 399 pp.

[2] Las ponencias y la mayoría de los debates están publicados en: Enrique Ruiz Maldonado (compilador y autor de las introducciones), *Liberación y Cautiverio*. Debates en torno al método de la Teología en América Latina, México, 1975, 660 pp.

[3] *Christus* (479, octubre de 1975), 9. Este número de la revista es una presentación del Encuentro Latinoamericano de Teología con resúmenes de las principales ponencias, una crónica, algunas breves entrevistas y el amplio reportaje de Vicente Leñero publicado en *Excélsior* en cuatro entregas los días 21, 22, 23 y 24 de agosto de 1975.

[4] Como es posible que una traducción no satisfaga, transcribo el texto original latino: *Ad tale munus exsequendum, per omne tempus Ecclesiae officium incumbit signa temporum perscrutandi et sub Evangelii luce interpretandi; ita ut, modo unicuique generationi accommodato, ad perennes hominum interrogationes de sensu vitae praesentis et futurae deque earum mutua relatione respondere possit. Oportet itaque ut mundus in quo vivimus nec non eius exspectationes, appetitiones e indoles saepe dramatica cognoscantur et intelligantur.*

[5] La primera Celam se realizó en Río de Janeiro. Fue la fundación de esta instancia. La III fue en Puebla y la IV será en Santo Domingo. Las Conferencias (Río, Medellín, Puebla) han sido reuniones que representan a todos los

obispos del continente. Los obispos se han organizado en conferencias nacionales con sus reuniones periódicas. Y existe un organismo de coordinación de estas conferencias, que es el Celam (Consejo Episcopal Latinoamericano). Éste es permanente, mientras que las reuniones generales han sido sólo esas tres. Las siglas son las mismas.

[6] El Consejo Episcopal Latinoamericano publicó lo de Medellín en dos tomos: *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*. Tomo I: Ponencias. Tomo II: Conclusiones, Secretariado General del Celam, Bogotá, 1968, 269 y 284 pp., respectivamente.

[7] Se le ha llamado teología fundante en el sentido de que está en el fundamento de toda reflexión teológica. No es lo mismo que la teología fundamental, la cual se refiere al primer acercamiento del hombre con la Revelación de Dios.

[8] Si hace esta reflexión o re-visión en referencia a la sociología, su reflexión será reflexión sociológica, y por consiguiente lo que tiene que ver con otras ciencias.

[9] Desde un planteamiento de la teología como ciencia deductiva, que saca conclusiones a partir de principios tomados de la revelación de Dios y los “aplica” a la situación, este otro método de hacer teología es visto como “sociologismo”, u “horizontalismo”. El movimiento lefebvriano ha llevado esa postura a su extremo y de allí su rechazo al Vaticano II y lo que éste desató en la Iglesia. Sobre el análisis de la realidad en la Teología de la Liberación, véase Raúl H. Mora (coord.), “Analizar la realidad en América Latina”, CRT, México, 1991, 335 pp.

[10] Roberto Oliveros, *Liberación y Teología, Génesis y crecimiento de una reflexión, 1966-1976*, CEP (Centro de Estudios y Publicaciones), Lima, 1977, 479 pp. Publicado

también en México: CRT (Centro de Reflexión Teológica), 1977, 490 pp.

[11] Samuel Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*, Ediciones Sígueme, Salamanca, España, 1981, 393 pp.

[12] Álvaro Quiroz Magaña, *Eclesiología en la Teología de la Liberación*, Ediciones Sígueme, Salamanca, España, 1983, 363 pp.

[13] Sociedad Teológica Mexicana, *Memoria del Primer Congreso Nacional de Teología “Fe y Desarrollo”*, Ediciones Alianza, México, 2 ts., xi + 296 y viii + 432 pp., respectivamente.

[14] *Memoria*, t. II, p. 342.

[15] Arnaldo Zenteno, *Un camino de humildad y esperanza*. Las CEB en México: Centro Antonio de Montesinos, México, 1983, 201 pp.

[16] VV. AA., *Cruz y Resurrección*, CRT y SERVYR, México, 1978, xi + 356 pp. Rogelio Segundo y Arnaldo Zenteno, “Un Itinerario de la fe del pueblo”, en *Cruz y Resurrección*, pp. 227-273.

[17] José Marins ha dedicado su vida a la Biblia, a la lectura de la Biblia por el pueblo. Ha ayudado a que la lectura de la Biblia hecha desde el sentido de fe del pueblo se alimente también del conocimiento contextualizado de la Biblia y evitar así las lecturas fundamentalistas.

[18] Zenteno, *Un camino...*, p. 33. *Cruz y Resurrección*, p. 235.

[19] Hoy, a dos años de distancia, vemos que sólo les resolvieron las demandas concretas y urgentes: la liberación de los presos tomados al inicio del movimiento. Realizaron la marcha para tratar en México con Gobernación, ya que el gobernador simplemente no los escuchaba. Y al

poco tiempo, dicho gobernador, Patrocinio González Garrido, fue nombrado secretario de Gobernación.

El Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro publica en su Circular de Información y Análisis del 15 de febrero de 1994 lo siguiente:

XI'NICH'. El jueves 10 de febrero se llevó a cabo una audiencia en donde grupos indígenas de la Coordinadora de Organizaciones Sociales Xi'nich', acompañados por otros organismos no gubernamentales, presentaron una minuta sobre violaciones a los derechos humanos en el municipio de Palenque, Chiapas.

Por parte del gobierno del estado participaron un representante del secretario de gobierno, un magistrado del supremo tribunal de justicia, el alcalde de Palenque y un representante de la Procuraduría de Justicia. Aunque se esperaba a un representante de la CEDH de Chiapas por ser una minuta sobre derechos humanos, éste nunca llegó.

Muchos de los casos que se discutieron llevan dos años de pasar por audiencias de este tipo sin que ninguna autoridad les dé solución. Otras denuncias se están acumulando, sobre todo por el conflicto que se vive en el estado. Los retenes militares crean intimidación a los indígenas, ya que éstos son constantemente interrogados por miembros del Ejército mexicano para conseguir información sobre presuntos militantes del EZLN.

Entre las demandas presentadas están el retiro inmediato de los retenes militares, que se terminen las irregularidades y las precarias condiciones del sistema carcelario en los penales de Playas de Catzajá y Salto del Agua,

término a la sobreexplotación por el Programa Nacional de Solidaridad.

También pidieron castigo para el ex gobernador Patrocinio González Garrido, para el ex presidente municipal de Palenque, así como para el ex procurador Antonio Tiro Sánchez, a quienes acusan de ordenar la detención y la tortura en el penal de Cerro Hueco durante el desalojo de un plantón indígena el 28 de diciembre de 1991.

[20] Discurso de Juan Pablo II a un grupo de cardenales y obispos brasileños con ocasión de su visita *ad limina*. 13 de marzo de 1986. AAS 78 (1986), pp. 1039-1045.

Transcripción del contexto en que está dicha esa frase:

No sería realista suponer que en medio de los diálogos intensos de estos días no se imponga de una buena vez la ardiente cuestión de la Teología de la Liberación. No es ella el tema de estas jornadas, pero tampoco sería realista pretender evitarla.

Hace poco más de un año la Instrucción *Libaertatis Nuntius*, publicada con mi aprobación por la Congregación para la Doctrina de la Fe, vino a confirmar que puede existir una reflexión teológica sobre la liberación, fundamentada en sólidos elementos doctrinales pertenecientes al más auténtico Magisterio de la Iglesia, así como también al tesoro de la Palabra de Dios. La Iglesia considera deber suyo proseguir, actualizar, profundizar más y más esa reflexión, gracias a la cual procura dar respuesta también a las graves cuestiones referentes a la justicia social, a la equidad en las relaciones personales, nacionales e internacionales, a la paz y al desarme, a la libertad, a los derechos fundamentales de la persona humana, etc. La misma Congregación para la Doctrina de la Fe está por

publicar un nuevo documento que se centra en los principales aspectos de la Teología de la Liberación entendida en los términos que acabo de recordar. Purificada de elementos que podrían adulterarla, con graves consecuencias para la fe, esa Teología de la Liberación no sólo es ortodoxa, sino también necesaria. AAS 78 (1986), pp. 1043-1044.

[21] *Instructio de quibusdam rationibus “Theologiae Liberationis” Libaertatis Nuntius*. AAS 76 (1984), pp. 876-916. Fechada el 16 de agosto de 1984 y hecha pública en los primeros días de septiembre, al mismo tiempo que se llamaba a un diálogo-juicio a Leonardo Boff.

[22] Juan Luis Segundo, *Teología de la Liberación. Respuesta al cardenal Ratzinger*, Ediciones Cristiandad, 1985, 195 pp.

[23] *Instructio de libertate christiana et liberatione. Libertatis Conscientia*. AAS 79 (1987), pp. 554-559. Fechada el 22 de marzo de 1986.

Los religiosos y la acción social en México: 1960-1990

Luis Ramos Gómez-Pérez

Introducción

En las tres últimas décadas hemos visto a los religiosos protagonizar acciones en favor de los derechos de los pobres. Muchos de ellos han denunciado —aun a costa de persecución y difamación— la violencia que significa la privación de alimento, trabajo, educación y medicina entre los más pobres. Los instrumentos científicos utilizados para diagnosticar la realidad han variado, pero ha sido constante la opción por el pobre y la lucha por la justicia, más allá de hipótesis o ideologías. En esta acción social se han encontrado con muchos obispos, laicos y hombres de buena voluntad que han dado su apoyo y sostén en los conflictos. Como resultado, podemos constatar un sinnúmero de personas que ya se dedican a poner en práctica su fe tomando en sus manos su destino, humano y cristiano.

Esta es la historia que queremos narrar aquí. No están todos los acontecimientos, ni se mencionan todos los nombres, solamente se detectan las mojoneras desde donde se mide el terreno.

Antecedentes

Aquí llamamos “religiosos” a los miembros de la Iglesia católica que viven en un régimen de celibato comunitario, de forma estable, mediante la profesión de una regla o unas constituciones, bajo una autoridad constituida. A estas comunidades se les llama “clero regular” por la regla a la que viven adscritos, en contraposición con los sacerdotes que viven su celibato de forma aislada y que por estar bajo la autoridad directa del obispo de la diócesis se les llama “clero diocesano”.

Los primeros religiosos llegaron a México en el siglo XVI: franciscanos, dominicos, agustinos, jesuitas, etc., quienes participaron significativamente en la evangelización y fueron suprimidos por la Constitución de 1857; tolerados a finales del siglo XIX, vivieron sometidos a leyes adversas bajo la Constitución de 1917 hasta la derogación de esas leyes en 1992. En esta parte nos ocuparemos particularmente de la acción social de los religiosos durante los decenios 1960-1990.

Los primeros 20 años del siglo XX la vida religiosa mexicana se vio dominada por la presencia de religiosos extranjeros que provenían fundamentalmente de Italia, Francia y España, donde había una inquietud misionera por América. La abundancia de personal no planteaba el problema de las vocaciones locales, que en la mayoría de los casos no se promovieron, al menos en las cantidades necesarias, pues se contaba con el flujo continuo de personal europeo. Con esto también las características de las órdenes y congregaciones permanecían europeas, extranjeras, ajenas al contexto donde trabajaban.

El preconcilio

Fue en el año 1960 cuando se dieron los acontecimientos decisivos que cambiaron la faz de la vida religiosa en México y en América Latina. La fundación de la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR) y la Conferencia de Institutos Religiosos de México (CIRM).

La CLAR reunió a las conferencias nacionales de religiosos de 21 países y contaba, en 1960, con 130 000 religiosas, 20 000 hermanos y más de 25 000 sacerdotes. Las asambleas de la CLAR se reunían para decidir las estrategias de evangelización en todos los países del continente latinoamericano; la primera se reunió en Lima en 1960; la segunda, en Río de Janeiro en 1963, y la tercera, en México, en 1966. Allí se reflexionó sobre la responsabilidad de los religiosos latinoamericanos en la situación religiosa y social de cada país. La autoridad de la CLAR fue desde el principio moral, y no doctrinal o jurídica; pero su influencia moral inspiró las acciones sociales más audaces y apegadas al Evangelio que se han dado en América Latina y sin duda han contribuido a modificar la relación de los católicos con la Biblia, han dado conciencia al laicado (en particular a los más pobres) de su compromiso cristiano como ciudadanos de este mundo y como protagonistas de su historia.

La Conferencia de Institutos Religiosos de México (CIRM)

En junio de 1960, por iniciativa de monseñor Luigi Raimondi, se creó la Conferencia de Institutos Religiosos de México, la CIRM (conocida a partir de 1985 como Conferencia

de Superiores Mayores de Religiosos en México, bajo las mismas siglas), organismo que trabajó durante varios decenios con gran acierto para conformar la imagen de una vida religiosa mexicana comprometida con la historia del pueblo y en particular de los más pobres.

Primeros impactos del Concilio

Durante los años sesenta se originó en la Iglesia católica una transformación histórica por la convocatoria del Concilio Vaticano II que partió del papa Juan XXIII. Con el lema del *aggiornamento* de la Iglesia, el pontífice, antiguo Patriarca de Venecia, declaró su intención de abrir las ventanas de la Iglesia al mundo que en ese momento se consideraba exterior a ella.

Al plantearse la cuestión de su participación en la solución de los problemas sociales, los dirigentes de la CIRM consideraron que la perspectiva anticomunista era la que mejor daba cuenta de los problemas sociales del continente. En la revista oficial de la CIRM, *Signo del Reino de Dios*, se daba la bienvenida al Concilio, pues según el articulista, padre Rubén Pérez, los problemas fundamentales que había que encarar eran: la legislación obsoleta que estaba en vigor: la aparición de filosofías adversas a la Iglesia, como la de Sartre y Camus, la psicología de Freud, y en el aspecto social: “como una reacción brutal al capitalismo explotador se levanta la más terrible de todas las teorías sociales: el comunismo”.^[1] La tendencia anticomunista se originaba en las secuelas del “macartismo” y el enorme aparato anticomunista desplegado por los Estados Unidos, aunado esto a la experiencia de la Iglesia cubana reducida en sus libertades por el régimen de Fidel Castro,

quien, según el articulista citado, “tenía en nada la dignidad de la persona humana”.^[2]

En un discurso en la CIRM, el cardinal arzobispo de Guadalajara y presidente de la Conferencia Episcopal Mexicana, José Garibi Rivera, argüía que “la Iglesia condena enérgicamente los abusos del capitalismo, pero con igual energía combate no sólo los abusos, sino las bases mismas del comunismo, que es la guerra a Dios y a todos los valores traídos por el cristianismo”.^[3] El cardinal Garibi urgía además a todos los católicos para que trabajasen por que se pongan en práctica las normas de la justicia social y la caridad cristiana.

Hacia una visión social de la Iglesia

Hay que subrayar, sin embargo, que en algunos (la minoría) había también conciencia de que un anticomunismo puramente negativo no era cristiano. Fray Alberto Ezcurdia, O. P., célebre dominico profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, proponía en la revista *Siempre!*, de José Pagés Llergo, el diálogo marxismo-cristianismo como medio para aunar las fuerzas y combatir la miseria en México y América Latina. Junto con el padre Felipe Pardiñas, S. J., conducía un programa en el que se discutían con profundidad importantes cuestiones sociales y religiosas. Fray Alberto fue censurado por sus superiores y obligado a pedir la excomunión de la Orden de Predicadores.

Frente al ascenso del anticomunismo, la actitud de diálogo, cooperación y acercamiento fue visto como atentado a los principios de la religión y a la patria. Sin embargo, había religiosos que se aventuraban a incursionar en los problemas sociales de México, como los que trabajaban en el Secretariado Social y quienes publicaban la revista *Contacto*.

La Iglesia por la justicia y por la paz

Desde 1961, el papa Juan XXIII hizo oír su voz en cuestiones de justicia y paz, particularmente en la encíclica *Mater et Magistra* (1961), en la que pedía ayuda técnica y cooperación científica para los países en desarrollo, y en la de *Pacem in Terris* (1963), que proponía cambios en las relaciones entre poseedores y desposeídos y cambios en la Iglesia para poder cumplir la tarea de luchar por la justicia y el derecho. “La paz ha de estar fundada solamente en la verdad construida con las normas de la justicia, vivificada e integrada en la caridad y realizada en fin con la libertad.” Esta encíclica, dirigida a “todos los hombres de buena voluntad”, fue discutida ampliamente, inclusive en los ámbitos de la Organización de las Naciones Unidas, por el padre Dominique Pire, O. P., Premio Nobel de la Paz.

Grandes teólogos, pioneros en sagrada escritura, liturgia, eclesiología, etc., escribieron sobre la pobreza en la Iglesia, la pobreza como realidad física y como signo religioso; los padres Y. M. Congar, O. P., y M. D. Chenu, O. P., propusieron que la Iglesia se convirtiera en la pobre servidora de las grandes causas de la justicia en el mundo. En esas mismas fechas conciliares, el jesuita Enrique Maza escribía:

Cada pobre con su matiz propio de miseria es recuerdo y como sacramento del Gran Pobre anunciado por Isaías [cap. 53] [...] la opción fundamental del cristianismo es la pobreza, la humildad [...]. Es aceptar nuestra pequeñez, y refiriéndose a los sacerdotes, instaba a “la construcción de la hermandad del Reino [de Dios]. La Iglesia de los Pobres”.[4]

La transformación conciliar

Juan XXIII murió el día 3 de junio de 1963 y Juan Bautista Montini fue elegido el día 21 de ese mismo mes, y como papa Paulo VI prosiguió y llevó a buen término el Concilio; algunos decretos se vieron impugnados en la Asamblea y luego de publicados recibieron críticas, particularmente el decreto sobre la libertad religiosa y la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual.

El pontificado de Paulo VI se distinguió por su determinación de luchar en favor de la paz, justicia social y la unidad cristiana, como lo dejó claro en su discurso inaugural. Quería seguir los pasos de Juan XXIII y alababa su bondad sincera y concreta hacia los humildes y el carácter eminentemente pastoral de su acción. Paulo VI se declaraba dispuesto a trabajar por la “consolidación de la justicia en la vida ciudadana [...] en la verdad y en la libertad y en el respeto a los deberes y derechos recíprocos”. En concreto, propugnaba medidas en favor de los pueblos subdesarrollados y hacía la propuesta de un “orden siempre más justo en defensa de la paz”. No eran los problemas internos de la Iglesia los que movían a los papas a avanzar hacia la implementación, pues “la idea misma del concilio nació en el papa Juan XXIII, precisamente en función y en consideración de los enormes problemas de la humanidad de hoy”.^[5]

A finales de los años cincuenta proliferaron en Europa movimientos renovadores, tales como el movimiento bíblico, que impulsaba la difusión de la versión vernácula de la Biblia traducida directamente de las lenguas originales (hasta entonces los católicos no podían leer sino traducciones de la versión latina llamada Vulgata); el movimiento litúrgico proponía el regreso a una celebración, más significativa, escueta y acorde con los modelos más antiguos y originarios. Los religiosos que conocían estos movimientos, por haber estudiado en Europa, y los que se percataban de la ignorancia que

tenían los católicos de la Biblia, decidieron empujar hacia adelante el movimiento conciliar de renovación. Los primeros pasos fueron tímidos y vacilantes, pero a medida que el Concilio terminaba y publicaba los documentos se unían más y más religiosos.

Paulo VI y los religiosos

El 30 de diciembre de 1964, el papa Paulo VI exhortó a la Federación de Institutos Educativos dependientes de la autoridad eclesiástica a hacer accesibles los colegios a los hijos de las familias menos pudientes, a los hijos del pueblo, a los alumnos de los países en vías de desarrollo.^[6] Estas palabras del Papa no caerían en terreno estéril en la conciencia de la vida religiosa mexicana, que poco a poco iba planteándose el género y clase de comportamientos requeridos por los documentos del magisterio. Mientras, algunos miembros del clero regular ya reflexionaban sobre el estrato social al que servían los colegios de religiosos. Por otra parte, José P. Miranda publica por estas fechas artículos sobre la especificidad del cristianismo, como propuesta para superar el dilema: comunismo o capitalismo.^[7] Es entonces cuando los religiosos se percatan de la necesidad de una formación seria en sociología y otras ciencias sociales.

Estas preocupaciones no salieron solamente de la reflexión de los religiosos, sino que los obispos más alertas también revisaron las causas de la miseria en el continente; así, del 5 al 11 de junio de 1966 se reunieron los obispos latinoamericanos responsables de la educación, apostolado de seglares y acción social en Baños (Turgurahua), Ecuador, donde se analizaron los documentos conciliares y se determinaron las pistas a seguir en la aplicación de los documentos del Concilio

en América Latina, entre otras se escogieron: *a)* concientizar al pueblo sobre las causas de su situación, y *b)* la necesidad de actuar para salir del estado de postración y miseria.

El 26 de mayo de 1967, Paulo VI publicó la encíclica *Populorum Progressio*, que reveló las obligaciones de todos los miembros de la Iglesia con respecto a la promoción de la justicia para asegurar el progreso de todos los pueblos. Era una continuación del magisterio de Juan XXIII; en particular, se afirmaba, era una nueva reflexión sobre *Mater et Magistra*. Se trataba de una exhortación a toda la Iglesia a tomar sus responsabilidades en la tarea de la justicia y la paz y cooperar para restablecer un trato justo con los pueblos sometidos a la miseria; el papa se negaba a relegar la religión al ámbito de las acciones espirituales individuales de fuero interno y declaraba que “las acciones espirituales han de plasmarse concretamente en la sociedad en todas sus dimensiones y por tanto también a nivel continental mundial”.^[8]

Los religiosos vuelven a su origen

Como ya hemos dicho, a partir de 1965 los religiosos y las religiosas, movidos por las exigencias de los documentos del Concilio Vaticano II, decidieron recuperar el lenguaje y forma de vida que habían inspirado a sus congregaciones, es decir a regresar a la idea originaria de sus fundadores.^[9] Buena parte de las órdenes y congregaciones habían sufrido un proceso de deterioro en el ardor del seguimiento de Cristo. En efecto, a medida que el tiempo alejaba a las comunidades del ardor de la primera fundación, los ideales de virtudes heroicas se iban fosilizando y pasaban a colocarse en la vitrina de los objetos venerables del fundador o fundadora. A partir de ese momento se optaba por una conducta estable —ni muy

problemática ni muy riesgosa— y uniforme, de acuerdo con las exigencias y definiciones del derecho canónico;^[10] con ello la especificidad de cada comunidad se diluía y predominaba la profesionalización del apostolado (escuelas, hospitales) sobre los aspectos proféticos del carisma original,^[11] a tal punto que las acciones y exigencias de los fundadores y fundadoras se veían como exageraciones y casi como excentricidades, admirables pero no imitables.

En primer lugar, los decretos del propio Concilio (decreto *Perfectae Caritatis* sobre la adecuada renovación de la vida religiosa), pero luego también aquellos documentos del magisterio que aplicaban las directivas a los casos concretos (*Renovationis Causam*, de Paulo VI) invitaban a las comunidades a retornar a los tiempos primitivos de la fundación, con la audacia y autenticidad evangélica de su inspiración inicial. Se creó entonces una instancia de reflexión para analizar y aplicar los decretos del concilio, en una institución que se llamaría más tarde Instituto Interreligioso de Formación para la Vida Religiosa (INTER), que comenzó en los años sesenta;^[12] para 1969 ya estaba bien consolidado y en 1983 ya tenía sucursales en Guadalajara, Saltillo, Xalapa, Puebla y Toluca. Los Cursos Bienales de Formación completaron el servicio de la CIRM, implementando clases y seminarios para las formadoras y los formadores, es decir los religiosos experimentados que educaban a los jóvenes recién llegados a la vida religiosa, en los tiempos más difíciles del cambio conciliar.^[13]

Cambio conciliar y compromiso social

La importancia creciente de América Latina en el desarrollo general de la Iglesia católica y el papel determinante de la vida religiosa latinoamericana fueron simultáneamente com-

prendidos por la Conferencia Episcopal Latinoamericana (Celam) y por la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR), que a partir de 1966, y por deseos expresos del papa Paulo VI, decidieron trabajar muy estrechamente; la Celam ofreció ayuda a la CLAR hasta el punto de dar albergue, en la sede de la primera, a una delegación oficial de la CLAR. Esta última, en su Asamblea de México de 1966, elaboró un importante documento: “Renovación y adaptación de la vida religiosa en América Latina y su proyección apostólica”, en donde se explicitaban las reformas para la renovación y adaptación de la vida religiosa frente a la situación de injusticia y de pobreza en todo el continente latinoamericano.

Los años sesenta fueron decisivos para el giro que dio la vida religiosa hacia el compromiso con los socialmente marginados. No fue ajeno a este cambio el documento de los obispos mexicanos llamado “Carta sobre el desarrollo integral del país”, cuya repercusión en el clero y el laicado católicos fue determinante.

En el año de 1968 aparece la Carta a los Jesuitas de América Latina, producto de la reunión de los provinciales de América Latina con el padre Pedro Arrupe en Río de Janeiro (6-14 de mayo). Esta carta tuvo como consecuencia echar a andar todo el aparato apostólico institucional de la Compañía de Jesús, y en particular a la provincia mexicana para ponerse al servicio del desarrollo integral de México.

En ese mismo año se efectúa la segunda reunión de la Celam en Medellín, y en las mismas fechas se desarrolla la rebelión obrero-estudiantil en México que cambió el aspecto político del país.

Medellín, 1968: la Segunda Asamblea de la Celam

El acontecimiento eclesial más importante después del Concilio Vaticano II fue la Segunda Asamblea de la Celam en Medellín, Colombia, en 1968. En efecto, ahí se discutió “la realidad latinoamericana en un análisis de carácter pastoral que incluía el aspecto demográfico, económico, social, cultural, político y religioso, para determinar la presencia ‘visible’ de la Iglesia en el continente”. En casi todas las comisiones de esta segunda conferencia general había la presencia de uno o más religiosos latinoamericanos, la CIRM estaba representada por su presidente, el padre Alfonso de la Mora, s. j., y la hermana Ma. de los Ángeles Ramos, h. s. j.

A mediados de 1968 se habían desarrollado las protestas estudiantiles que habrían de ser ahogadas en sangre en Tlatelolco la tarde del 2 de octubre. La jerarquía eclesiástica quedó sorprendida, o por lo menos inmóvil, ante los acontecimientos, excepción hecha de don Sergio Méndez Arceo, quien se pronunció públicamente defendiendo los derechos de los estudiantes. “También en lo que hoy conocemos como Centro Universitario Cultural (CUC) los padres dominicos que estaban allí dieron asilo y auxilio de diferentes tipos a estudiantes.”^[14]

Toda la década de los años setenta se verá influida por estas tomas de posición, es decir por una teología que plantea al cristianismo en estrecha relación con la acción social y política. El libro de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación* (Lima, 1972), es ávidamente leído en toda América Latina como fuente de inspiración de los planteamientos teológicos y pastorales más agudos, y también algunos menos atinados. Entre los primeros hay que señalar los resultados del Congre-

so de Teología en México, que en 1969 se reunió con el tema: “Fe y desarrollo”, donde ya se plantean las cuestiones sociales en términos de liberación. No se trata de adquirir un desarrollo hacia un modelo capitalista, sino de encontrar una estructura que permita al pueblo el acceso a las decisiones, por medio de una concientización-liberación.

Cuernavaca

Muchos de los religiosos de Canadá y los Estados Unidos que venían a ejercer su ministerio en América Latina pasaban por el Centro Intercultural de Documentación (Cidoc) de la ciudad de Cuernavaca, dirigido por el doctor Iván Illich (nacido en Austria, 1926), sacerdote católico de la arquidiócesis de Nueva York. El Cidoc, además de enseñar el español y portugués a los misioneros, también les daba parámetros críticos sobre la ayuda a América Latina, sobre los gobiernos latinoamericanos, sobre el estatuto del clero en la Iglesia y sobre las autoridades eclesásticas, incluida la curia romana.^[15] Estos temas, tratados sin preocupación por la discreción, exacerbaban los ánimos de los concernidos, y desde 1967 el Cidoc estuvo bajo la presión de la jerarquía eclesástica, que pedía la remoción de monseñor Illich. La curia romana prohibió a los religiosos asistir al Cidoc desde enero de 1969. Don Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca, defendió al Cidoc y a su director hasta que éste decidió abandonar el sacerdocio en junio del mismo año. Otro caso muy sonado fue el del monje benedictino de origen belga, José Gregorio Lemerrier, que experimentó sobre los usos del psicoanálisis en la vida religiosa, sometiendo a los monjes de su abadía a ese tipo de análisis. Después de algunas advertencias del Vaticano, el monasterio fue disuelto. Cuernavaca siguió siendo en esos

años un laboratorio donde se experimentaba la implementación de las decisiones conciliares, particularmente en liturgia y arte sacro, en lo que adquirió extensa reputación y fue centro de inspiración para muchos religiosos.

Los años setenta

Los acontecimientos de Chile influyen poderosamente en la reflexión teológica de México. En 1972 el documento del episcopado chileno: “Evangelio, política y socialismo advierte sobre la posibilidad de confusión si no se delimitan las fronteras entre la reflexión sociopolítica y la reflexión propiamente teológica, que aunque inseparables, han de ser distinguidas. Un año después, el golpe de Estado en Chile contra el doctor Allende trae como refugiados políticos a México, entre otras personalidades académicas, a teólogos, laicos, religiosos y clérigos de Chile y Argentina bajo la amenaza de la guerra sucia, pues son los años de los golpes militares en Brasil, Bolivia, Perú, Ecuador y Uruguay; estos regímenes perseguían el comunismo, el socialismo y todo lo que pudiera poner en peligro el modelo capitalista promovido por los Estados Unidos. Las luchas por la democracia y la libertad en el Cono Sur estimularon la reflexión cristiana en la línea del compromiso social y político. Enrique Dussel, un laico argentino que arraiga en México, comienza a publicar las tesis de Marx sobre teología, historia y filosofía que tanto impresionaron a los jóvenes, por la inteligencia del filósofo alemán.

El 18 de octubre de 1973, el episcopado mexicano también emite un mensaje a todo el pueblo de México con el título: “El compromiso cristiano ante las opciones sociales y la política”, que pasa a ser, por contraste, una referencia obligada en la reflexión y en la acción social de los religiosos y las religio-

sas. En definitiva se prepara ya la nueva visión de la vida religiosa en México, y se presenta entonces como un cuerpo social crítico, que trabaja en la concientización del pueblo pobre y presta su voz a los que no tienen voz o que la tienen acallada por la explotación de los caciques y la corrupción judicial y gubernamental.

El éxodo de los religiosos

Iluminados por los documentos del Magisterio de la Iglesia, de la CIRM y de sus superiores, más y más órdenes y congregaciones tomaron la decisión de fundar pequeñas comunidades en los lugares más pobres y abandonados del campo y de la ciudad. La vida religiosa se convirtió en una forma de renuncia ascética, pero también en una protesta contra toda injusticia, es decir un compromiso con la liberación del hombre. Los religiosos y las religiosas querían dar un testimonio dinámico que implicara un servicio efectivo para remediar, en lo posible, la situación de extrema pobreza de la mayor parte de la nación. Por eso deseaba identificarse con las clases más pobres, tanto tiempo abandonadas, para dar servicio y colaborar en la solución de los problemas.

La vida religiosa femenina y su compromiso con los pobres

En la Asamblea de la CIRM de 1971 se habló también de la mujer y de la segregación que la mujer resentía dentro de la vida profesional y de la Iglesia. Ahora la religiosa quería tomar las riendas en sus manos y participar de lleno en las responsabilidades y en las deliberaciones. Se decidió que era necesaria una promoción de la mujer para que pudiera interve-

nir con competencia en los diversos campos de la pastoral, y así se hizo cuando en los años setenta muchas congregaciones femeninas determinaron enviar a sus efectivos a la “inserción”^[16] entre los marginados, no para ser testigos de la pobreza y condolerse de lejos o para acercar algunos recursos que mantengan la situación en un *statu quo*, sino llevar a cabo todas aquellas acciones que sean efectivas para que los pobres, conscientes de su estado y fuerza, puedan reclamar los derechos que les corresponden.

La Congregación de María Reparadora, la Fraternidad de Hermanitas de Jesús, las Mercedarias de Berriz, las Religiosas de la Asunción, la Sociedad de Auxiliadoras, la Sociedad del Sagrado Corazón, las Hermanas de San José de Lyon, las Dominicas del Verbo Encarnado, por no mencionar sino algunas, deciden modificar la proporción de hermanas dedicadas a los más favorecidos, a fin de que sean las consagradas a los más pobres las que constituyan la mayoría de sus efectivos; o sea que se dedicarán a los más pobres según los deseos y planes de sus fundadoras. Si a esto añadimos la repercusión dejada por los jesuitas al abandonar el Instituto Patria (en el D. F.), tenemos una nueva imagen de la vida religiosa en México; una imagen de los religiosos que han tomado en serio la opción por el pobre, propuesta por los obispos latinoamericanos en Medellín.

La promoción humana

El episcopado mexicano no había tenido hasta entonces reputación de progresista, ni mucho menos; pero dentro del clero se iba incubando una generación de sacerdotes, religiosos y laicos —algunos preparados por el Secretariado Social y por el Centro de Investigación y Acción Social (CIAS, dirigi-

do por los jesuitas)— que analizaban la situación de los pobres con los instrumentos científicos a su alcance y hacían propuestas a fin de que “las exhortaciones episcopales no quedasen en una innocua declaración de intenciones, sino que pasaran a ser parte de la acción de la Iglesia”.

En estas y otras instituciones había religiosos que impulsaban una verdadera toma de posición de la Iglesia en favor de los más pobres; varios movimientos surgieron en esta época, como los Sacerdotes para el Pueblo y el Movimiento de Renovación Pastoral, que postulaban un reconocimiento de la responsabilidad del sacerdote y su compromiso con los más pobres.

Fue entonces cuando el “compromiso con las realidades terrenas y la promoción humana” acaparó la atención tanto de los religiosos como de las religiosas. Consecuentemente, el religioso habría de insertarse en el mundo como “testimonio de la presencia del Señor en la historia y como anticipo del reino de Dios entre los hombres”. El proyecto era arduo, y difícil el equilibrio; aquellos que optaron simplemente por abandonar las grandes comunidades para trasladarse a pequeños departamentos igual de cómodos o más que sus antiguas casas, fracasaron casi de inmediato. Los otros, que quisieron verdaderamente imitar a sus fundadores y seguir “a Cristo pobre”, tuvieron otro resultado, como veremos más adelante.

Las Comunidades Eclesiales de Base

Una de las críticas hechas a las comunidades religiosas era precisamente su falta de espíritu comunitario, es decir que guardaban gran distancia entre la vida de su comunidad y la vida del pueblo a quien servían. Fue éste uno de los motivos

por los que emergieron las Comunidades de Base^[17] como centro y núcleo de la reestructuración eclesial y promoción humana.

A partir de estas comunidades de base, que constituían la forma latinoamericana de vivir la Iglesia, por medio de la reflexión de la palabra de Dios y la organización de la comunidad buscando dar la palabra a los oprimidos, eliminando los obstáculos que impiden a los pobres ser los protagonistas de sus historias. Para poder participar de la promoción humana, considerada parte del apostolado religioso, se debía adquirir una nueva mentalidad de pobre, no cándida o romántica, sino a partir de un análisis social científico.

Los documentos de Medellín exhortaban a los religiosos a concientizarse del estado de injusticia que se vive en toda América Latina y “en ocasiones en nuestras propias comunidades”. Se invitaba a los religiosos a no permanecer como meros espectadores de la situación, sino convertirse en animadores de los movimientos en favor de los oprimidos, denunciando valientemente las injusticias y preparando a religiosos especializados que trabajaran en la pastoral de cada país.^[18] Comunidades que compartan sus bienes con los pobres, que sus instituciones de educación sirvan también a los pobres, de forma que la pobreza religiosa sea una pobreza real y vivida como una auténtica comunidad de bienes. No solamente entre los miembros de la comunidad religiosa, sino hacerla solidaria con el medio humano en que viven; así podrán ser ahí un fermento de espíritu comunitario, de desprendimiento y servicio fraterno. En el documento citado con anterioridad se decía que en el contexto latinoamericano se daba un contraste y una segregación social entre ricos y pobres, por lo tanto las comunidades religiosas deberían optar por vivir pobres, significando así la preferencia del Señor por ellos y anunciándoles el Reino que les está destinado.

La insistencia de este documento sobre la opción por el pobre, que los religiosos y las religiosas hicieron todo lo necesario para traducirlo a la acción concreta, a la vida cotidiana; los más generosos buscaron el contexto geográfico más desafiante para practicar una pobreza solidaria con los más pobres; algunas comunidades, sin embargo, para precaverse de los peligros (ideológicos), prefirieron tomar estas recomendaciones como producto de una idealización inalcanzable o, peor, como producto de una interpretación errada del Concilio. En el extremo estaban aquellos que por esos mismos años consideraron las transformaciones del Concilio como cambios sustanciales y, o bien se refugiaban discretamente en un cisma *de facto*, o bien apoyaban movimientos como el Movimiento Universitario de Renovación y Orientación (MURO), el cual consideraba cualquier medio (inclusive la violencia) justificado para acabar con el comunismo declarado o clandestino, real o presunto.

Del desarrollo a la liberación

El lenguaje del desarrollismo implicaba que el subdesarrollado no alcanzaba aún un modelo —el desarrollo— al cual necesariamente debería tender. Gracias a los análisis sociopolíticos y económicos que se multiplicaban con el paso del tiempo, se fue esclareciendo que en realidad el pretendido subdesarrollo era consecuencia de la explotación y que el modelo de la *american way of life* no era alcanzable ni deseable para los pueblos de América Latina. Entonces entró en el lenguaje de los religiosos la terminología de la liberación.^[19]

El Sínodo Romano de 1971

El Sínodo convocado por el papa en Roma el año 1971 discutió el tema del compromiso de la Iglesia en las cuestiones de justicia y paz; el documento resultante inspiró a los religiosos a tomar en serio la opción por la defensa de los derechos de los pobres y por ahondar en la lucha por el cambio de estructuras injustas. Esto condujo a los religiosos al terreno de lo político.

La dimensión política de la vida religiosa fue el tema de reflexión de la CIRM (antes lo había sido de la CLAR) en el año 1974. Se analizó la situación política de México, para servir de punto de arranque a la reflexión de las comunidades. El delegado apostólico A. Tricárico abrió el periodo de reflexiones en Guadalajara los días del 27 al 30 de mayo de ese año y comunicó a los religiosos que el papa esperaba una vida religiosa no puramente receptiva y pasiva sino entusiasta, y —por qué no decirlo— agresiva, con la agresividad del Vaticano II y de sus romanos pontífices Juan XXIII y Paulo VI.^[20] Por eso me agrada, añadió el delegado apostólico, que los religiosos busquen su puesto en la vida social y política de México; es tarea ardua determinarlo, sobre todo lo referente a una vida política, ahí donde esté el reto de esta búsqueda necesaria. El representante del papa se expresó de manera muy libre y muy clara, sin mucho apego al rigor del lenguaje diplomático, diciendo que:

Todos debemos ser conscientes de que cuando se tiene un puesto importante de influencia, como es el del religioso en México, no puede hablarse de actividades apolíticas, porque tanto influye si actúa como si no actúa, y lo que interesa no es una cosa u otra, sino lo que esté más de acuerdo con las responsabilidades que cada uno tenga ante el Señor, ante la Iglesia, ante su instituto y ante el pueblo.

En otra parte de su discurso, el delegado no dejó de censurar a los cristianos críticos que reducen el cristianismo a la religión del hombre, reducen el Reino de Dios a este mundo, la salvación a la liberación de los males de esta vida, el pecado al pecado social, el mal al capitalismo, someten a Cristo y al Evangelio al juicio de Marx y *El Capital*, sustituyendo el

primado de la fe por el primado de la política. El cristiano se coloca fuera de la Iglesia por estar con Cristo y con los pobres, corriendo el riesgo de quedarse sin Cristo y sin Dios.^[21] El delegado, para concluir, ponía a los religiosos en guardia sobre esta nueva fe, que le parecía no solamente pluralismo teológico sino pluralismo dogmático, que calificaba como una nueva forma de modernismo.

A partir de esta fecha se da un giro muy notorio hacia los temas políticos basados en el análisis económico de la sociedad, y se indicaba que era necesario un cambio de estructuras económicas y políticas.^[22] Se habla ya abiertamente de la Teología de la Liberación y se evidencian los aportes marxistas en los análisis de la sociedad.

En algunos casos, los principios de estos análisis oscurecieron una parte de las motivaciones propiamente religiosas y específicamente cristianas de religiosos con una fe menos robusta e ilustrada. Pero esto no mermaba el ardor de los jóvenes por insertarse en los medios pobres. No solamente los jóvenes, sino personas muy experimentadas, como el ex provincial de los jesuitas, Enrique González Martín del Campo, decidieron dejar todo e irse a la “inserción”. En la ceremonia de clausura de la Asamblea de la CIRM, el cardenal arzobispo de Guadalajara, José Salazar López, aseguraba que “tal vez pocos sectores de la Iglesia se han esforzado tanto por vivir la renovación que los tiempos nos piden, como los religiosos de diversas comunidades en general”.^[23]

Fueron años de mucha polémica, en que las polarizaciones hicieron su aparición: el documento de los teólogos de la CLAR, “Nueva situación de la vida religiosa en América Latina a partir de Medellín” (1975), afirmaba que “la evangelización es puramente superficial si no penetra hasta las realidades de injusticia que son el pecado del egoísmo del hombre que oprime a su hermano y las estructuras injustas por las

que el pecado se perpetúa en la sociedad”.[24] Este documento denunciaba la ambigüedad que consiste en reprobar la violencia de los oprimidos como antievangélica y antihumana, y por otro lado, tolerar en silencio el endurecimiento de los regímenes dictatoriales en América Latina. Asimismo, en el documento se señalaba de qué manera se atacaba a la ideología marxista como contraria a la fe, mientras se toleraba en silencio la masacre de inocentes en los regímenes ultraderechistas. Unos sectores menos avanzados decidieron oponerse sin tregua a todo lo que significara socialismo, comunismo o tendencia de izquierda.

Las comunidades religiosas en medios pobres

La CIRM inició, a partir de 1979, un servicio a las comunidades religiosas insertas en medios pobres, que adoptó el nombre de sus siglas: CRIMPO. Fue desde el principio un servicio de reflexión sistemática, acompañamiento y evaluación del proceso que seguían aquellas comunidades que “han hecho una opción por los pobres, han cambiado de lugar social y buscan una nueva manera de vida”.[25] Aquellos que habiendo optado por vivir la vida religiosa en medio de los pobres buscaban métodos e instrumentos para hacer más operativo su compromiso. También la CRIMPO asesoró a los superiores y formadores de los religiosos jóvenes en el caminar de las comunidades en la inserción, pues los retos eran nuevos.

Se trataba de un cambio radical para esas grandes comunidades con formas de vida muy estructuradas y que con el paso del tiempo habían adquirido costumbres y tradiciones que se guardaban con la inmutabilidad de una ley y que en la oración, la vida fraterna, el apostolado y las diversiones seguían

moldes antiguos de perfiles afilados y fríos. El cambio radical consistía en el paso de una vida masiva en grandes comunidades a pequeños grupos de no más de cinco personas, que inmersos en las demandas del apostolado ejercido a menudo en el propio vecindario apenas tenían posibilidad de estructurar una vida de oración comunitaria y una vida fraterna, en tensión casi permanente por la magnitud de los problemas de la miseria y la impotencia ante la opresión. La CRIMPO, con sus conferencias anuales, ayudó mucho a conformar una consagración religiosa vivida en la inserción; es decir, en la marginación rural o urbana. En 1983, la asamblea de la junta directiva de la CLAR aprobó el proyecto, y muchos religiosos —pero sobre todo las religiosas— pudieron aprovechar estas ayudas para plantearse nuevos problemas; por ejemplo, el de la admisión y formación de las vocaciones, que muy pronto nacieron en los ambientes en los que las comunidades religiosas laboraban. Ambientes de misiones y de marginación extrema.

Con esta forma de acción social, las comunidades religiosas recuperaron parte del proyecto que habían heredado del respectivo fundador (casi siempre movido por la pobreza), lo que daba autenticidad a la experiencia de la inserción. Sin embargo, la aspereza de la inserción entre los más pobres, la falta de marco jurídico para las pequeñas comunidades y algunas veces la mera imprudencia, provocaron en algunos religiosos angustia e inseguridad, y radicalizados en sus posiciones políticas no hallaban cómo compaginar estas actividades con el voto de obediencia y de castidad y pedían salir de la orden o de la congregación. La sustitución de un modelo de vida religiosa con aristas bien definidas, por otro en el que se concedía buena proporción a la creatividad, produjo en algunos el sentimiento de haber profesado unas constituciones que no se cumplían, o de caer en el caos de la provisionali-

dad. Un número considerable de religiosos y religiosas optó por reconsiderar su vocación; unos pocos, sorteando las dificultades hallaron una nueva manera de vivir en fidelidad al seguimiento de Cristo y al carisma originario.

El éxodo de religiosos hacia los pobres se desarrolló así en dos sentidos: el abandono de las obras dedicadas a servir a las clases medias o ricas (lugares de culto o de educación) y la apertura de implantaciones apostólicas en los lugares más necesitados de sacerdotes y catequistas. Los religiosos habían regresado al camino indicado por sus fundadores, a la predicción del Evangelio liberador.

El profetismo de los religiosos

La actitud profética de los religiosos y religiosas muy a menudo derivó en conflicto. Éste tenía muchas facetas, la primera era la ideológica. La mayor parte de los religiosos que trabajaban en la inserción se inclinaban por formas de propiedad y distribución de la riqueza de tipo socialista, lo que chocaba con quienes convencidos de ello promovían soluciones capitalistas. Otra causa fue la interpretación del Evangelio y la aplicación a la vida cotidiana; los caciques y poderosos que vivían de la usura, rapiña, sustracción y retención de los bienes de los pobres no pudieron soportar la libertad de palabra de los religiosos que predicaban desde lo alto el cese de la violencia contra los pobres.

Una de las características más específicas de la vida religiosa latinoamericana fue la decisión no solamente de compartir los bienes comunitarios, sino también de compartir la miseria del pobre. Ésta es sin duda la causa principal del cambio de perspectiva, a la nueva interpretación de la palabra de Dios, del mundo y del hombre; cuando religiosos y religiosas

experimentaron el abuso y el atropello de la sociedad contra los pobres, regresaron a sus labores con otra idea, más evangélica, de la Iglesia. Así es como los religiosos comenzaron a plantear los problemas de manera más adecuada a las expectativas de los pobres. La celebración de la fe, las misas y las ceremonias cobraron nueva vida, a partir de una nueva inteligencia de la espiritualidad del pobre real y concreto.

Algunos obispos como Sergio Méndez Arceo, de Cuernavaca; Bartolomé Carrasco, de Oaxaca; José Luis Llaguno, de Tarahumara; Arturo Lona, de Tehuantepec, comprendieron la transformación que se estaba generando en la Iglesia y apoyaron a los religiosos en su difícil labor.

Otros obispos consideraron excesiva la conducta liberadora de ciertos religiosos y dieron la voz de alarma; los menos abiertos argüían que la opción por el pobre, la Teología de la Liberación, y las Comunidades de Base eran graves peligros para la fe y para la Iglesia, y fustigaron esas ideas y su respectiva práctica en sus diócesis.

Las relaciones con los obispos

En páginas anteriores quedó establecido que los religiosos pronuncian sus votos públicamente y viven en común su celibato, se rigen por su propia legislación. Pero algunos (llamados de derecho pontificio) tienen cierta autonomía en su gobierno interno, y otros, entre los que se cuentan muchas comunidades de religiosas de reciente fundación y escaso número (de derecho diocesano), dependen disciplinariamente del obispo. Para las cuestiones de apostolado y atención pastoral a los laicos, o seglares, ambos dependen de la disciplina pastoral dictada por el obispo de la localidad.

En mayo de 1978 se publicó el documento “Criterios pastorales sobre las mutuas relaciones entre obispos y religiosos en la Iglesia”, más conocido por sus primeras palabras en latín: *Mutuae Relationes*. Debido a la vocación profética, es decir, de avanzada, de la vida religiosa, con frecuencia desestimaba a la parte institucional de la jerarquía de la Iglesia; pero había casos en que algún obispo no daba su valor objetivo a la contribución específica de los religiosos. Este documento quería situar a cada uno y a los religiosos en el marco de la Iglesia local o particular. Luego de este documento apareció la figura del vicario episcopal para los religiosos, como intermediario para regular las relaciones entre las dos instituciones. Dichas relaciones eran precisamente aquellas originadas por las formas de concebir la Iglesia, *a)* una como “sociedad perfecta”, más ensimismada, y *b)* la otra del Concilio Vaticano II, que concibe a la Iglesia como el Pueblo de Dios, como comunión, corresponsable de las acciones comunitarias a diversos niveles. La Teología de la Liberación y la opción por los pobres, extrapoladas de su contexto, parecían atentar contra las doctrinas oficiales de la Iglesia católica, fueron también motivo de fricciones que llamaban a una revisión de las relaciones entre obispos y religiosos. La idea de que algunos religiosos usurpaban la tarea magisterial de los obispos derivó en una acusación de que los primeros ejercían un “magisterio paralelo”, quizá por falta de reconocimiento de los diversos niveles de las funciones magisteriales en la Iglesia.

De parte de los religiosos también se requería una “revisión de las mutuas relaciones, pues se presentía cierto resurgimiento del clericalismo y del centralismo autoritario de la Iglesia, así como de una defensa de la ortodoxia entendida como uniformidad”.^[26]

Los documentos de Puebla

La década de los setenta fue crucial para el compromiso de la vida religiosa en México, con la promoción humana y la acción social. No es pues extraño que al llegar el año 1978 ya se pudieron cosechar algunos frutos importantes para la preparación de la III Reunión de la Conferencia Episcopal Latino Americana (Celam). Había un buen número de religiosos que gravitaban alrededor de los obispos más lúcidos y que ciertamente dejaron huella en los documentos de Puebla, 1979.

La presencia de Juan Pablo II en Puebla dio la tónica, que si bien explícitamente se quería en la línea de Paulo VI, no encontraba el mismo acento en lo que respecta a los religiosos; es decir: el papa Paulo VI se había distinguido por su particular atención a los trabajos de los religiosos en las “fronteras” de la Iglesia, inmerso como estaba en todo el proceso de renovación,^[27] que culminó con el Concilio Vaticano II; Juan Pablo II, en cambio, había vivido tras la cortina de hierro en una Iglesia del Silencio durante esas mismas épocas, con muy pocas relaciones con los religiosos proscritos en Polonia. Era de esperarse que el papa polaco tuviera más afinidad con aquellos que promovían una restauración de la gran disciplina, que con nuevos planteamientos, que de algún modo recordaban las tesis socialistas de la opresora burocracia comunista de la Unión Soviética.^[28]

Juan Pablo II, en Puebla (1979), reafirmó la doctrina que se había proclamado en el Sínodo de los obispos de octubre de 1971, en el cual declaraba que la misión evangelizadora de la Iglesia tiene como parte indispensable la acción de la justicia y las tareas de la promoción del hombre,^[29] pues entre la

evangelización y la promoción humana hay lazos muy fuertes de orden antropológico, teológico, de caridad (cf. Paulo VI, *Evangelii Nuntiandi*). En los documentos de Puebla se subrayaba con fuerza que “la apertura pastoral de las obras y la opción preferencial por los pobres es la tendencia más notable de la vida religiosa latinoamericana. De hecho, cada vez más, los religiosos se encuentran en zonas marginadas y difíciles, en misiones entre indígenas, en labor callada y humilde...” (cf. núm. 733).

Había entre los institutos seculares (es decir, agrupaciones de personas que viven su consagración, sin un lazo jurídico de votos, sino por medio de contratos y que integran a matrimonios, célibes y presbíteros), algunos cuyos fundadores no habían buscado prioritariamente el atender a los pobres, sino más bien en primer lugar la evangelización del poder; para éstos, el lenguaje del magisterio sobre la opción por los pobres parecía unilateral, cuando no excesivo. Esta tendencia, que ya se había manifestado en Puebla, conocería un desarrollo geométrico en los decenios siguientes, apoyada en instancias cercanas a la Curia de Roma.

Los grupos de avanzada

Los religiosos y en particular las religiosas decidieron tomar en serio los compromisos sociales que brotaban de su opción por el pobre, y con la ayuda del equipo de teólogos de la CIRM y la formación del Instituto Teológico de Estudios Superiores (ITES) se consagraron a desarrollar una pastoral liberadora, que pronto tuvo consecuencias sociales y políticas. Algunas religiosas movidas por la situación de postración que sufrían obreros y campesinos en México decidieron dar pasos más firmes para reforzar el compromiso con los

pobres y marginados, no solamente en México sino también en Centro y Sudamérica.

El Grupo Solidario (alrededor de 50 religiosas), voluntariamente desligado de las instancias oficiales, se constituyó en un grupo fraterno, que se reunía anualmente para evaluar y apoyar el compromiso con los pobres.

La vida religiosa en México, inspirada sobre todo en el Evangelio y en discusión continua con éstos y otros documentos, buscó hacer de su existencia una realidad significativa para los pobres. Se dejaba interpelar, lo que en el lenguaje eclesiástico se llamó: “interpretación de los signos de los tiempos”, que consistía en sacar conclusiones de compromiso frente a la situación de injusticia. En este aspecto, jesuitas como Luis del Valle realizaron el papel más destacado por sus reflexiones y su acción coordinada y coherente. Otros, como Alex Morelli, dominico, los padres Massimí y Reygadas, maristas, contribuyeron con su acción al esclarecimiento y apertura de las nuevas brechas de acción social de la vida religiosa mexicana.

El Grupo Solidario comenzó por establecer nexos de solidaridad con los cristianos que luchaban por la vida, la libertad y la democracia en El Salvador. (El 24 de marzo de 1980 fue asesinado el arzobispo de San Salvador, don Óscar Arnulfo Romero, mientras celebraba la misa.) Y así siguió escogiendo temas que eran a la vez reflexiones sobre la realidad nacional, su relación con la situación de las religiosas. La contemplación, la oración y la experiencia acerca de Dios fueron temas de análisis escogidos más de una vez por las religiosas del Grupo Solidario, al tiempo que se elaboraba una visión de fe, desde el punto de vista de la mujer, sobre los acontecimientos en Guatemala, Nicaragua, El Salvador, etc. Don Sergio Méndez Arceo amparaba con su autoridad y prestigio tanto a este grupo como a otros que realizaban una

labor de reflexión de fe típicamente latinoamericana. Otros obispos, como los de Chihuahua, Ciudad Juárez, San Cristóbal y la Tarahumara, también apoyaban estas reuniones y aprovechaban de las luces que producían las meditaciones que ahí se efectuaban.

En 1989 el grupo analizó la celebración de los 500 años de evangelización en América Latina que debía realizarse en 1992, y dio pistas muy claras, incluyendo la visión de la mujer sobre esos acontecimientos. Y así en 1990 consideró el problema de los indocumentados que emigran a los Estados Unidos en busca de trabajo y acerca de las mujeres que trabajan en las maquiladoras. Se preparan así por medio de este grupo reflexiones sobre los grandes acontecimientos civiles y eclesiásticos. El Grupo Solidario fue muy influyente en los años ochenta.

Los religiosos y las elecciones

De 1976 a 1982, el presidente José López Portillo siguió una política exterior antiyanqui al reconocer como parte beligerante al Frente Democrático Revolucionario, al Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional de la República de El Salvador y al apoyar de muchas maneras al régimen de Fidel Castro. En este sentido encontraba cierta consonancia con algunos movimientos de la Iglesia católica, de la cual decía practicar la moral, aunque sin aceptar el dogma. Nunca se pudo verificar la primera parte de su aserción.

La crisis de los precios del petróleo y la desbocada corrupción impune de los altos círculos gubernamentales hicieron imposible pagar los préstamos hechos al país, que así quedó con una deuda externa sin precedentes y sin remedio a corto plazo. Las devaluaciones se sucedieron unas a otras y el índi-

ce inflacionario se disparó sin control. Los que utilizaban maquinaria o tecnología extranjera elevaron sus precios de manera que pudieran resarcir sus gastos, otros simplemente aprovechaban la coyuntura para aumentar sus ganancias. El recurso de mantener los precios por medio del castigo al salario fue un expediente que el gobierno permitió con la complicidad de los sindicatos del partido oficial, en perjuicio de la mayoría de los trabajadores del país.

En el proceso político mexicano, las religiosas tuvieron un papel preponderante dentro de las clases más desprotegidas, gracias a la organización de Comunidades Eclesiales de Base, que en buena proporción estaban coordinadas por ellas o por religiosos. Fue un movimiento de concientización más intenso que extensivo, pero de tal significación que el episcopado mexicano en 1982 emitió un documento, llamado “El próximo proceso electoral”, en el que reprobaba los votos por partidos de inspiración marxista: “No es posible ser cristiano y marxista”, afirmaba fundamentándose en la enseñanza continua de la Iglesia hasta Puebla (Celam III) y nuestros días (véase núm. 36). Simultáneamente, los obispos de la Región Pacífico Sur hacían énfasis en que las corrientes políticas, aunque se basen en teorías filosóficas inaceptables, en la medida en que se ajusten a la razón “es posible que logren tener elementos moralmente positivos y dignos de aprobación”.^[30]

Se puede decir que la vida religiosa sin efectuar directamente una labor partidista, pues nunca ninguna comunidad religiosa se inscribió oficialmente en ningún partido, en ningún momento, sí lograba emitir orientaciones claras a partir del principio de opción por los pobres, más bien inclinada a la izquierda.

A partir de 1983 se inició el cambio de estructuras, que para el lenguaje neoliberal significaba el desmantelamiento del sindicalismo, replanteamiento de los contratos colectivos y

un sistema técnicamente planeado para que los obreros perdieran el poder adquisitivo por medio de la reducción del salario efectivo y así disminuyera el circulante causando la baja de la tasa de inflación. Los despidos y el desempleo sirvieron también para abatir los precios y hacerlos más competitivos en vistas a una apertura hacia los mercados externos.

En todo este periodo, los jesuitas llevaban a cabo una benemérita labor de reflexión cristiana sobre la coyuntura económica y política y poco a poco fueron consolidando el Centro de Reflexión Teológica (CRT), dirigido por un equipo en el que el padre Luis del Valle tenía un papel significativo.

Al llegar a 1988, aquellos religiosos más preocupados por las cuestiones sociales y políticas tenían a su disposición materiales de reflexión sobre el compromiso cristiano en política, elaborados por el CRT, el Centro Antonio Montesinos, el Centro de Derechos Humanos Francisco de Victoria, así como con el que contaban el Centro de Estudios Ecuménicos, Equipos de Comunidades Eclesiales de Base, Secretariado Social Mexicano, Movimiento de Trabajadores Católicos, Centro Nacional de Comunicación (Cencos), etcétera.

Las patentes irregularidades del proceso electoral de 1988, en el que los partidos de oposición tuvieron un número de votos mayor que el que se planeaba y se imaginaba, y el anuncio de los resultados de las elecciones legislativas, provocaron cierta decepción en los militantes de base. El régimen de Carlos Salinas estaba diseñado para hacer más extensos los cambios iniciados por el régimen anterior, pero otros cambios más radicales acontecieron que transformaron el horizonte en el que la vida religiosa estaba comprometida con la acción social.

Nuevas formas de vida consagrada

A partir de la era de Juan Pablo II, nuevas formas de consagración religiosa se fueron desarrollando en México, entre ellas algunas fundaciones de mexicanos, como los Legionarios de Cristo y los Cruzados de Cristo Rey, dedicados a evangelizar el poder y a quienes lo detentan; el Opus Dei también afirmó su posición abarcando la mayor parte de los centros donde se hacen las decisiones, como son las universidades, incluidas las de carácter público, los círculos profesionales de abogados, médicos, administradores, empresarios, etc., en donde está firmemente asentado. Su forma de trabajar consiste en acercar a los que detentan el poder a las estructuras eclesiásticas. Se puede decir que el Opus Dei tiene una influencia significativa en las decisiones de los altos mandos, tanto del gobierno como no gubernamentales, en un sentido no antagónico a la posición del capitalismo occidental.

En las décadas que siguieron a la publicación del Documento de la III Celam, la curia romana, por medio de su Consejo para América Latina y luego por la Congregación de los Obispos, emprendió una campaña para disminuir la influencia de la Teología de la Liberación, su aparato ideológico y sus criterios pastorales, y regresar a una disciplina más uniforme en la Iglesia católica. Por eso encomendó a los obispos más vigilancia sobre los religiosos y dio legislación adecuada, en tanto aparecía el Código de Derecho Canónico (1983), en el que ya los religiosos aparecen como sujetos a la autoridad y las directivas de los obispos, por encima de una práctica anterior, más independiente, llamada “exención” religiosa.

El caso del Instituto Teológico de Estudios Superiores (ITES) de la CIRM

El 13 de marzo de 1960, el ITES inició sus labores. En sus comienzos estuvo agregado al pontificio Instituto Regina Mundi, de Roma, por decreto de la Sagrada Congregación de Religiosos, y puesto bajo la responsabilidad de la CIRM. [31] En 1967, el Instituto fue declarado independiente del Regina Mundi y se incorporó en 1974 a la Pontificia Universidad de Río Grande do Sul, Brasil. Si al inicio era un instituto de formación teológica elemental para los religiosos y religiosas, las necesidades lo empujaron a ofrecer cursos de verano en 1979, y luego un bienio filosófico para 1982. Pronto se vio multiplicada la actividad con cuatro departamentos: Teología, Filosofía, Ciencias religiosas y Especialización teológico-pastoral. Todos sus cursos se elaboraban bajo la perspectiva de la realidad latinoamericana. Su objetivo era el compromiso con la transformación de las estructuras y con la construcción de una sociedad acorde a las exigencias evangélicas. Sus planes de estudio reflejaban una profunda preocupación por los problemas actuales, que analizaban según el método histórico-crítico en las estructuras concretas. Se hacía un análisis con la ayuda de las ciencias sociales, y mediante la filosofía se proponían entender la dirección y los alcances del movimiento histórico:

la hermenéutica teológica nos permite pensar nuestra fe en continuidad con la tradición profético-evangélica. La teología que seguían era la de leer críticamente sus distintas objetivaciones de carácter bíblico, patristico, dogmático, canónico y litúrgico. [32]

En una palabra, se seguía el método de la Teología de la Liberación, que daba mejor cuenta de los problemas de la mayoría de los mexicanos y latinoamericanos. Con estas características, el ITES fue puesto en entredicho y conducido al

banquillo de los acusados, y luego suprimido en 1984, siendo presidente de la CIRM el padre Francisco Quijano, O. P. Al desaparecer la infraestructura, por la aplicación estricta de los cánones 807-821, los religiosos y sobre todo las religiosas se hallaron repentinamente carentes de aquella posibilidad de preparación que la confluencia de recursos y los 20 años de tradición que el ITES les había ofrecido. La supresión del ITES parecía formar parte de aquella inquisición dirigida a apagar los focos de reproducción ideológica de la Teología de la Liberación latinoamericana, y por la cual se cerraron semejantes institutos en otras partes de América Latina.

Dos instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe arrojaron sombras sobre la Teología de la Liberación, solamente atenuadas por el carácter desmesurado del tono polémico en la que están escritas. De cualquier forma, para muchos católicos y no pocos religiosos, respetuosos del aval dado por el papa a los documentos de la curia romana, prefirieron mantener cierta distancia con la Teología de la Liberación y se apartaron de la CIRM. Unos pocos religiosos, con los residuos del ITES, siguieron trabajando con la asistencia de algunas comunidades, de forma privada.

De la Teología de la Liberación a los derechos humanos

Las dos instrucciones sobre la Teología de la Liberación que, con el aval del papa Juan Pablo II, publicó la Congregación para la Doctrina de la Fe (presidida por el cardenal Joseph Ratzinger), incomodaron —por decir lo menos— a la mayor parte de los superiores de los religiosos y sobre todo a las religiosas, de forma que la CIRM conoció una grave crisis, empeñada como se hallaba en llegar a una reflexión sobre los problemas latinoamericanos de manera metódica y sistemáti-

ca. El peligro de frustración y descorazonamiento fue grande entre los que estaban más comprometidos, mientras que los más pequeños o débiles decidían por alejarse de aquellas ideologías que estaban siendo puestas en tela de juicio.

Las asambleas de la CIRM se volvieron tensas; un constante alejamiento de la Conferencia Episcopal de la CIRM se desarrolló el último lustro de 1980.

El 16 de noviembre de 1989, seis padres jesuitas, que trabajaban en la Universidad de Centroamérica, fueron asesinados, presumiblemente por las fuerzas armadas de El Salvador. En Guatemala se hizo todavía más sistemática la represión; los religiosos tuvieron un papel muy importante en la labor profética de denuncia de la violación de los derechos humanos en Centroamérica. Entre ellos había algunos mexicanos.

En noviembre de ese año, con el derrumbamiento de la burocracia soviética, se produjo un rudo despertar de los religiosos que habían trabajado por una instauración de las aspiraciones socialistas. La utopía del socialismo parecía evaporarse; muchas personas, entre ellas algunos religiosos, pensaron que el sueño había terminado. Mientras que para unos fue el triunfo del capitalismo y la invalidación de la ideología socialista, para otros fue la llamada de atención que debía alertar a los que mantenían un capitalismo salvaje, de corte neoliberal. Un sentimiento de perplejidad se instaló en buena parte de los pensadores de la Teología de la Liberación y en los religiosos comprometidos con el pueblo, solamente comparable con la reacción que produjo el resultado de las elecciones en Nicaragua, donde en las primeras elecciones efectuadas al término de la revolución, ganó la candidata del partido de centro derecha.

Quienes siempre habían mantenido que no dependían del marxismo para sus posiciones sociales, hallaron el momento

propicio para probar sus afirmaciones; solamente algunos perdieron pie y consideraron conveniente abandonar posiciones de compromiso con los pobres.

A partir del año 1990, la CIRM pudo volverse a organizar, con nuevo impulso, por medio de la consolidación de sus reducidas instituciones, que continúan siendo espacios para prepararse a una vida religiosa profética, de compromiso con el pueblo pobre en una opción por el pobre, clara y reflexiva. Los cursos regulares de la CIRM, los sabatinos, los bienales y los de verano retomaron ímpetu y cumplen ya un papel significativo. Los cursos impartidos por los jesuitas en su Instituto Teológico tienen una demanda sostenida; ahí se preparan los religiosos para continuar la tradición de más de 30 años de asumir la opción por el pobre y dedicarse al servicio de los más marginados.

Sin embargo, en los inicios de la década de los noventa no todo ha sido fácil.

Reformas a la Constitución en materia religiosa

La muerte de don Sergio Méndez Arceo, el 8 de febrero de 1992, ocurrió apenas 11 días después de que se dieran a conocer las reformas a la Constitución (artículos 5º, 24, 27 fracción II y 130) en materia religiosa. En efecto, después de muchas tentativas extraoficiales de acercamiento del gobierno de México a la Iglesia católica durante los años que van de 1982 a 1989, finalmente se definieron los campos de la Iglesia y el Estado, poniendo fin a una ficción, por la cual el Estado pretendía que la Iglesia no existía y la Iglesia obraba como si no hubiese legislación hostil hacia sus fines y propósitos religiosos. Colegios y universidades católicas regentados por religiosos, procesiones y manifestaciones religiosas con partici-

pación de algunos miembros del gobierno, las visitas papales, etc., todas estas realidades llamaban ya a una reforma constitucional para adecuarla a la realidad. Es claro que el registro de todos los sacerdotes, como consecuencia de la entrada de las Iglesias en el marco jurídico mexicano, significó una nueva forma de control por parte del gobierno. En cierto sentido las reformas a la Constitución constituyeron una limitación, la prohibición a las asociaciones religiosas de poseer radiodifusoras o canales de televisión. Para los religiosos, dado el papel profético que deben jugar en la sociedad, el acceso a los medios de comunicación es parte importante de su trabajo en el interior de la Iglesia; los medios impresos llegan, todo mundo lo sabe, a una proporción muy limitada de la población.

En junio de 1992, Leonardo Boff, el teólogo más representativo de la Teología de la Liberación, decidió abandonar la orden de los Frailes Menores y regresar al estado laico. Muchos religiosos, que eran asiduos lectores de la producción teológica del franciscano brasileño, cayeron por un momento en perplejidad y estupor; pero los tiempos habían cambiado y una nueva lectura de la opción por el pobre y del rescate de los excluidos se perfilaba en los ambientes más diversos de la vida religiosa.

Luego de la desaparición de la Unión Soviética, y sobre todo tras los intentos de reconciliación de los israelitas con la Organización para la Liberación de Palestina (OLP), era necesario reinventar un lenguaje que, manteniendo los puntos centrales de la consagración religiosa, diera mejor cuenta de la situación actual del pobre, para poder apoyar una acción concreta en su favor. Con objeto de reflexionar sobre estos puntos y dirigir la acción social de los religiosos, se fundó el Colectivo Intercongregacional por la Vida, la Justicia y la Paz, que agrupa a todos los religiosos que quieren comprometerse

de una manera directa con los excluidos por el sistema económico neoliberal y acudir en su ayuda.

La conferencia de la Celam en Santo Domingo

La IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Celam) fue inaugurada en Santo Domingo el 9 de octubre de 1992. Se llevó a cabo en medio de una sostenida lucha por mantener y privilegiar los aspectos más originales de la experiencia de vida religiosa latinoamericana. No fue fácil, pues había miedos sobre las propuestas doctrinales de la Teología de la Liberación y por las experiencias pastorales de aquellos más estrechamente ligados con los feligreses. La organización de la Conferencia se hizo más centralista que las anteriores, lo que dificultó que los obispos presentes lograran una expresión más propia. En todo caso se refrendó la opción por el pobre; entre los compromisos y líneas de vida pastoral en relación con la vida consagrada estaba “apoyar y asumir el ser y la presencia misionera de los religiosos en la Iglesia particular, sobre todo cuando su opción por los pobres los lleva a puestos de vanguardia, de mayor dificultad o de inserción más comprometida” (SD, 92).^[33]

En una palabra, en la Celam de Santo Domingo se esclareció la espiritualidad del “Seguimiento de Jesús” como un encuentro entre la fe y la vida, “que sea promotora de la justicia y la solidaridad y que aliente un proyecto esperanzador y generador de una nueva cultura de la vida” (SD, 116), porque, según ese mismo documento

la evangelización promueve el desarrollo integral, exigiendo a todos y a cada uno el pleno respeto a sus derechos y la plena observancia de sus deberes, a fin de crear una sociedad justa y solidaria, en camino a su plenitud en el Reino definitivo (SD, 13).

Desde entonces la vida religiosa latinoamericana renovó su compromiso por los pobres, buscó reactivar la nueva evange-

lización a partir de las culturas y etnias de América Latina, promover y defender los derechos humanos en los más débiles, en particular de la mujer, reconocer el papel propio de los laicos en la Iglesia y en la sociedad y estrechar la comunión con los obispos.

Junto con una gran reacción de la opinión pública, nacional e internacional, no solamente de católicos, sino de todos aquellos interesados por la defensa de los indígenas y sus derechos, los religiosos pudieron defender al obispo don Samuel Ruiz cuando fue requerido, un mes antes, por el Nuncio Papal para presentar su renuncia, poco antes de que el defensor de los indios se convirtiera en mediador entre los indígenas levantados en armas y el gobierno de México, con el reconocimiento de propios y extraños como la persona de mayor solvencia moral en el episcopado mexicano.

Conclusiones

a) La vida religiosa ha sido un testimonio clave en la reivindicación de los derechos de los pobres en las últimas tres décadas. Si bien se ha visto titubear en cuanto a la metodología, no así en cuanto a los fines perseguidos de abolir la violencia, que consiste en privar a los marginados de comida, salario, salud y espiritualidad.

b) La Teología de la Liberación, que promueve el fin de la violencia de los poderosos, ha sido uno de los medios por donde la vida religiosa ha encontrado el camino de predicar el Evangelio de la verdad, la justicia y la libertad, que es el contenido de la predicación de Jesús de Nazaret. Otros religiosos se han inspirado en el carisma de sus fundadores, por medio de la asistencia a las necesidades más urgentes e inmediatas.

c) Hubo un tiempo en que los análisis de la realidad se inspiraron en las hipótesis marxistas, pero nunca estaban limitados por ellas. Muy por encima de esas hipótesis está el dato de la Biblia que revela a un Dios que opta por el más pobre y que escucha al oprimido, como Jesús en medio de los enfermos y los despreciados.

d) La tradición de la Iglesia católica ha mantenido con firmeza el uso común de los bienes y la obligación de repartir la riqueza según las necesidades de los más pobres. Por esto los religiosos se inclinaron siempre más por tesis reminiscentes del socialismo, por encima de ese capitalismo que promueve la acumulación de la riqueza, la propiedad privada y la exclusión de los más débiles por selección natural.

e) Los conflictos en que los religiosos se han visto envueltos se han debido más a la impaciencia por poner en práctica el Evangelio completo y sin concesiones, que por alguna intención de hacer competencia a la autoridad eclesiástica. Sí se han dado conflictos graves con todos aquellos que explotan a los débiles y con aquellos que en complicidad con los primeros aseguran la impunidad jurídica, pero esto se considera parte de la labor profética de los religiosos.

f) El resultado más conspicuo y significativo producido por la acción social de los religiosos es que los propios marginados, campesinos y obreros, motivados por la fe han tomado conciencia de su dignidad de seres humanos, de los derechos que tienen y de sus deberes para lograr ser dueños de sus destinos.

[1] Rubén Pérez Azuela, “El próximo Concilio Ecuménico”, en revista *Signo del Reino de Dios* (citada en adelante como *Signo*), 1, 1960, p. 40.

[2] *Ibidem*.

[3] Citado por Rubén Pérez Azuela, *ibidem*, p. 46, “cualquier actitud que favorezca directa o indirectamente al comunismo es más contraria que nunca a los intereses de la religión y la patria”.

[4] *Christus*, México, segundo semestre de 1963, pp. 686-688.

[5] Cardenal Agustín Bea, “Libertad religiosa y transformación social”, en *Christus*, México, primer semestre de 1964, p. 241 (cf. p. 255).

[6] Véase *Christus*, México, primer semestre de 1965, pp. 220 ss.

[7] José P. Miranda, “El sistema social cristiano no es un término medio entre socialismo y comunismo”, en *Christus*, México, 2º semestre de 1965, p. 1014.

[8] Paulo VI, “Mensaje a los presidentes latinoamericanos en Punta del Este”, 12 de abril de 1967.

[9] Atención a los pobres en misiones, escuelas, hospitales; usar de austeridad en el transporte, habitación, comida, etcétera.

[10] Véase Carlos Palacio, “El sacrificio de Isaac, una parábola de la vida religiosa”, en *Boletín CLAR*, 1993, pp. 2-13, especialmente pp. 6 ss.

[11] Aspectos proféticos, es decir, la denuncia de aquellos comportamientos menos congruentes con la predicación y vida de Jesús de Nazareth y la propuesta de una conducta más radical en el seguimiento comunitario de

Cristo, según la inspiración original (carisma) del fundador.

[12] Alfonso de la Mora, “Proceso de la vida religiosa en México”, en revista *Signo del Reino de Dios*, año 21, núm. 64, 1984, p. 11.

[13] Véase Cristóbal Acevedo, “Instituto Interreligioso de Formación”, en revista *Signo del Reino de Dios*, año 21, núm. 66, 1984, pp. 18 ss.; véase también, Luz Elena Alatorre, “Proceso histórico del INTER de Guadalajara”, *ibidem*, pp. 28 ss.

[14] Periódico *Nuevo Criterio*, entrevista de Elsa Ángeles a Froylán López Narváez, 1ª quincena de octubre de 1993, p. 15.

[15] Jesús García, “La Iglesia mexicana desde 1962”, en Enrique Dussel (coord.), *Historia general de la Iglesia en América Latina*, Paulinas-Sígueme, México-Salamanca (España), 1984, t. V, pp. 413 ss.

[16] Llámase “inserción” al paso que dan comunidades de religiosos que no solamente quieren trabajar para los pobres, ni con los pobres, sino viviendo como los pobres, en sus mismos barrios, compartiendo sus carencias y sus penalidades.

[17] La Comunidad Eclesial de Base es la reunión de cristianos que integra a familias, adultos y jóvenes, para celebrar la palabra de Dios en la vida a través de la solidaridad y hace presente y actuante la misión eclesial, bajo la vigilancia de un coordinador de la misma comunidad. Estas comunidades son expresión del amor preferente de la Iglesia por el pueblo sencillo. En ella se expresa, valora y purifica la religiosidad popular y se da posibilidad concreta de participación en la tarea eclesial y en el compro-

miso de transformar el mundo. (Véanse Documentos de Puebla, núms. 641-643.)

[18] Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio [Vaticano II]*, tomo II, Conclusiones, capítulo “Promoción humana”, sección Paz, números 21 y 23.

[19] Véase revista *Signo del Reino de Dios*, año 4, núm. 12, septiembre de 1970; véanse los artículos de Luis Razo (en clave marxista) y de Margarita González Tiscareño, *passim*.

[20] Revista *Signo del Reino de Dios*, vol. 11, núm. 26, julio de 1974, pp. 10 ss.

[21] *Ibidem*, p. 13.

[22] Véase *ibidem*, artículos de Carlos Palmés, pp. 459 ss.

[23] Revista *Signo del Reino de Dios*, vol. 11, núm. 26, julio de 1974, pp. 103-104.

[24] Teólogos de la CLAR, “Nueva situación de la vida religiosa en América Latina a partir de Medellín”, que fue uno de los pilares del plan global elaborado por la CIRM ese año.

[25] Véase revista *Signo del Reino de Dios*, núm. 63, 1984, pp. 11-15.

[26] Son palabras de una encuesta hecha a los Superiores Generales, como preparación al Sínodo de Obispos de 1994, citado por Antonio Vidales de Abajo, c. m. f. “Quince años del documento *Mutuae Relationes*,” en *Vida Religiosa*, 74, 1993, p. 36.

[27] Véase especialmente la encíclica de Paulo VI, *Octogesima Adveniens* para conocer el análisis que el papa hacía sobre los problemas contemporáneos.

[28] Véanse las apreciaciones del papa Juan Pablo II sobre el marxismo en su encíclica sobre el Espíritu Santo: *Centesimus Annus*.

[29] Discurso inaugural pronunciado por S. S. Juan Pablo II en el Seminario Palafoxiano de Puebla de los Ángeles, México, el día 28 de enero de 1979, *cf.* III, 2.

[30] Documento: “Vivir cristianamente el compromiso político”, 19 de marzo de 1982.

[31] Armando Noguez, CRS, “Alternativa de formación filosófica y teológica”, en revista *Signo del Reino de Dios*, año 20, núm. 60, 1983, pp. 15-17.

[32] *Ibidem*, p. 17.

[33] IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Nueva evangelización. Promoción humana. Cultura cristiana*, CEM, México, 1992 (= SD y el número de párrafo).

El catolicismo popular mexicano y su proyecto social

José Luis González M.

Introducción: el alcance de los términos

En este capítulo utilizaremos indistintamente las expresiones catolicismo y cristianismo popular. En ambos casos nos referimos a las “versiones” populares del cristianismo en cuanto fenómeno sociocultural. Estas versiones, hasta donde llegan nuestros conocimientos, por diferentes motivos no se han desarrollado significativamente en el ámbito protestante, aunque sí entre los cristianos anglicanos y ortodoxos. No obstante, nuestro marco de referencia será exclusivamente el medio católico.

Aquí entendemos por “catolicismo popular” el conjunto de sistematizaciones de lo cristiano elaboradas desde las culturas marginales y desde la práctica social de los desposeídos.

En cuanto lo producido desde las culturas marginales, este catolicismo se configura a partir de parámetros culturales y códigos de significación distintos, y a veces claramente contrapuestos, a los de la cultura dominante. Desde un punto de vista de la historia institucional del cristianismo, la cultura dominante ha sido la grecolatina de élite (que durante mucho tiempo fue privilegio exclusivo de los clérigos), dado que des-

de ella se han definido tanto la ideología (teología, rituales, organización, espiritualidad, etc.) como la práctica (ética, conducción cotidiana de la vida, etc.). Desde la perspectiva de las modernas relaciones interculturales, llamamos cultura dominante a la cultura de grupos o clases hegemónicos. Esta cultura mantiene con las culturas dominadas o subalternas relaciones asimétricas (de superior a inferior).^[1] Aplicada esta asimetría al campo religioso, la cultura dominante elabora e impone a las demás culturas presentes en el campo religioso los paradigmas o modelos de comportamiento, determina lo correcto o incorrecto, lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo apetecible y lo desdeñable, lo plenamente humano y lo salvaje.

Un triángulo de fuerzas: el catolicismo popular en la sociedad y en la cultura

El catolicismo popular nace y se desarrolla en medio de esta dialéctica que se genera entre la cultura de la élite clerical (teólogos y sacerdotes de diferente rango) y las culturas marginales, todo dentro de la institución eclesiástica tomada en el sentido más amplio y real. Aun reconociendo que los actores de una y otra cultura pueden estar unidos por ciertos lazos simbólicos (religiosos) que se derivan del hecho de compartir esa amplia y, a veces, imprecisa realidad que llamamos catolicismo, las experiencias cristianas de la élite y del pueblo son profundamente diferentes.

Desde un punto de vista antropológico, debemos aceptar que los pescadores griegos que se aventuraban en el mar Egeo mientras Aristóteles componía su *Metafísica*, eran parte de la cultura griega del siglo IV a. C. Pero en las noches de insomnio en que la pesca se les mostraba esquiva, con toda seguri-

dad su plática no versaba sobre los grandes conceptos metafísicos del filósofo. Sólo con muchas precisiones podríamos afirmar que los esquemas mentales de aquellos hombres devinieron en matriz de la cultura occidental. Cuando en los primeros concilios de la Iglesia se formularon los densos conceptos de la temprana teología cristiana, las categorías desde las cuales se precisaron no pertenecían a la “doxa” (opiniones sencillas con las que el pueblo se explicaba las cosas), sino al exigente “episteme” (o conocimiento riguroso y metódico exclusivo de la élite intelectual). Esta brecha epistemológica, que primero distingue y luego simplemente separa a la élite y al pueblo dentro del desarrollo histórico del cristianismo, se convierte en “clave cultural” para entender la heterogeneidad de experiencias y sistematizaciones en que cristaliza la formal “homogeneidad institucional” católica. Esta es la heterogeneidad que hace muy difícil comprender que sean parte de una misma identidad católica, por ejemplo, el cardenal Ratzinger, centinela de la ortodoxia teológica, y un campesino mixe, que ayer hizo su ofrenda a la Madre Tierra en una cueva próxima a Tamazulapan, Oaxaca.^[2]

Pero, además, existe una brecha social que también rompe la homogeneidad católica. Las fuentes que nos hablan de los inicios del cristianismo nos dan elementos para pensar que la fuerza mística y profética de la nueva religión rescataba a sus miembros de las diversas posiciones sociales que ocupaban y los reintegraba en una comunidad fraterna e igualitaria. Esa era la época en que a los conversos cristianos, si querían recibir el bautismo, se les imponía la obligación de dar la libertad a sus esclavos. Postulamos que así como hay una sociología del conocimiento que, entre otras cosas, condiciona el ejercicio del conocimiento según la posición que el sujeto cognoscente ocupa en la estructura social, se da una sociología de la experiencia religiosa que produce una “reelaboración” de

aquella misma experiencia desde la posición social del creyente. Si esto es verdad, significa que, más allá de las fórmulas y las declaraciones de la teología oficial, la categoría “Dios” tiene una significación distinta para un rico y para un pobre, de la misma manera que el Dios cristiano tenía una significación radicalmente distinta para el conquistador, para el misionero y para los vencidos forzados a bautizarse. Federico Engels fue uno de los pensadores que con mayor agudeza contrastó las instituciones eclesiásticas de su tiempo cooptadas por una mentalidad burguesa con aquella primera utopía que él llamó los “principios del cristianismo”, estrechamente relacionados con los desheredados.

Históricamente, la élite eclesial, además de ser una élite cultural por el refinamiento de sus conocimientos y de sus categorías conceptuales, perteneció siempre (al menos desde que el cristianismo pasó a ser religión imperial con Teodosio, en 380 d. C.) a la élite social, económica y política. Por esta razón el catolicismo popular se configura dialécticamente como el modo de ser cristiano de los pueblos, clases e individuos culturalmente marginados y socialmente oprimidos. El catolicismo popular no se entiende en sus justas dimensiones históricas y sociales si se deja de lado este referente dialéctico desde el que nace y se sistematiza. Por todo lo dicho, proponemos la siguiente definición de catolicismo popular, que será el concepto de referencia en las líneas que siguen: “La experiencia cristiana del pueblo oprimido y creyente, y las formas de expresión que él elabora a partir de su cultura y desde su práctica de liberación”.^[3]

Con este concepto queremos dejar en claro que, en nuestra opinión, aunque históricamente el catolicismo popular se configura en relación dialéctica con la religión de la élite, su ser constitutivo no se define por “deficiencias” respecto a una supuesta plenitud de la experiencia de la élite, sino en virtud

de sus propios parámetros teórico-prácticos que provienen tanto de su cultura como de su práctica social. Esa es la razón por la que en el interior del desarrollo histórico del catolicismo popular, están presentes dos proyectos alternativos.

Proyecto social

Éste es alternativo al proyecto social de la clase hegemónica (los señores en la Edad Media o la burguesía moderna), por el que se expresan las aspiraciones de los pobres a una sociedad en la que tengan un espacio de realización humana. A la vigencia de este proyecto latente o patente, implícito o explícito, ofensivo o defensivo, militante o resistente, hay que atribuir la presencia de lo religioso en muchos movimientos sociopolíticos de la Edad Media y de tiempos recientes. Y también debe endosarse a esta dimensión de “utopía social” que está presente en el catolicismo popular la crítica “simbólica” (expresada en categorías que frecuentemente están más allá de la racionalidad convencional) con la que la teología oral y narrativa de estos medios expresa su desencanto o su franca disconformidad con el presente. Definitivamente, el pobre no está enamorado de la sociedad que genera su pobreza, y los códigos simbólicos del folklore o de la religión han sido siempre un instrumento privilegiado que permite expresar emocionalmente y ocultar tácticamente los sentimientos de los sectores populares y de las culturas marginales sin exponerse a la represión.

Proyecto religioso

Además de todos los componentes que inciden en el complejo fenómeno del catolicismo popular, éste lleva en sí un proceso de polarización institucional. Entre otras cosas, la historia del cristianismo popular es la historia del despojo de las responsabilidades de los laicos y de la concentración del poder religioso en manos de una élite excluyente y exclusiva. En este sentido, podemos decir que una buena parte de los elementos de la religión popular se configuran como reacción contra el supuesto poder absoluto del clero en la gestión de los bienes de salvación. Que ocasionalmente se acuda a los funcionarios institucionalmente establecidos como ministros (sacerdotes), no invalida el carácter constitutivamente laico de todas las formas del cristianismo popular. Lo que decimos será perfectamente comprensible para quienes estén familiarizados con los rituales populares mexicanos de las fiestas patronales, sistema de mayordomías, funcionamiento de las cofradías, peregrinaciones y santuarios, rituales familiares cotidianos, rituales fúnebres populares, etc. En todas estas instancias, el pueblo (por consiguiente, los laicos) es el organizador y conductor de su experiencia religiosa, así como el administrador de los bienes simbólicos. En tales casos la participación del clero es muy escasa, controlada y delimitada. Se trata del espacio de la religión popular.

La conciencia social del catolicismo popular mexicano

Desde el momento que admitimos que el catolicismo popular funciona como un sistema cultural^[4] y que, por consiguiente, ofrece a sus usuarios una cosmovisión y un *ethos* característicos, nos vemos obligados a admitir que también ofrece una “teoría social”. La diferencia de esta teoría en relación con las abundantes concepciones sociales que ha produ-

cido occidente en los últimos siglos, no radica, a nuestro juicio, en el grado de racionalidad, sino en los diferentes parámetros desde los que se crea y se expresa. Las coordenadas desde las cuales se teje la conciencia social en las culturas no occidentales (no se olvide que la mayoría de los católicos ya no son europeos y, muy pronto, tampoco serán occidentales), [5] son las relaciones con la naturaleza y el juego de las relaciones sociales. La cultura occidental, habiendo cosificado y mercantilizado hasta el extremo la naturaleza, apenas la tiene en cuenta como referencia para su autoconciencia social. Las teorías sociales, por lo general se han elaborado desde los condicionamientos de las aglomeraciones urbanas donde los problemas sociales o son más agudos o, al menos, se ven más de cerca. En los ámbitos del catolicismo popular (especialmente entre las culturas indígenas y campesinas), la relación con la naturaleza es fundamental. En tales casos, la “conciencia social” no es sólo la concepción en torno al ser y al funcionamiento del grupo social *en sí* sino *en la naturaleza*.

Además de la naturaleza y el grupo social como elementos de referencia en la elaboración de la conciencia social, en las culturas indígenas y campesinas se debe añadir otro elemento: las relaciones asimétricas con la cultura dominante. En México, y en América Latina en general, la conciencia social de los grupos marginales tiene inevitablemente un componente dialéctico en relación con la cultura dominante. Lo que estas sociedades son actualmente y aquello a lo que aspiran a ser, pasa inexorablemente por la presencia de la cultura occidental y del hombre blanco en América desde hace 500 años. Este elemento, que no es tan evidente en los grupos urbano-marginales, por el proceso de occidentalización que ya han experimentado, es persistente en las expresiones de crítica del presente y de proyección del futuro que logran formularse en los medios indígenas y campesinos.

En seguida vamos a rastrear la conciencia social del catolicismo popular en torno a sus principales ejes de configuración.

La tierra y su posesión

Para la mayor parte de las culturas, la tierra es, ante todo, una realidad mística y su relación con ella es un componente esencial de la identidad colectiva. Esto, que en muchos programas de desarrollo rural y de modernización económica casi nunca se tiene en cuenta en la justa proporción, es de una importancia vital para los grupos que viven de estas categorías y un criterio insoslayable en el planteamiento de las relaciones interculturales a nivel nacional o internacional. Por esta razón, el elemento *tierra* (con mucha frecuencia entendida como *naturaleza* en general) es tan recurrente en las expresiones del discurso y del simbolismo religiosos.

Un elemento fundamental en torno a la tierra, como suelo y como medio de subsistencia, es su carácter social y comunitario, que suele estar sancionado por la mitología respectiva. Los dioses han dado la tierra (cada porción de tierra) a los grupos, a las colectividades; de ahí que los grupos no puedan entenderse sin esa referencia. Es más, en la mayoría de los casos, los grupos comienzan a existir como tales cuando reciben la promesa de las tierras que los dioses les asignaron o se posesionan de ellas (como en el caso de los aztecas venidos de Aztlán al valle de México). Por supuesto que este carácter social que tiene la tierra primordial se convierte en criterio desde el que se juzga el presente. Así, la *teoría social* presente en el catolicismo popular se expresa dentro de esta tensión existente entre el destino social primordial de la tierra según los mitos, y las formas privatizantes con que tales bienes son

manejados por la sociedad moderna y sus grupos de poder. Es la tensión entre la voluntad de los dioses y el capricho de los hombres. Así se refleja, por ejemplo, en un bello relato de la creación del maíz conservado entre los totonacos:

Los truenos dijeron al joven Señor del Maíz:

—Todo el año va a llover. Tú vas a cambiar cada año. Los hijos de Dios van a sembrarte. Van a cosecharte. Te harán ofrendas, te darán pollitos, guajolotes. También tú, tú quieres comer. Todo el mundo tratará de tenerte contento. Entonces el niño creció, y siempre así, hasta ahora. Él es el maíz. Entonces los hombres comieron con gusto y a él dieron de comer.

Él fue el que les dio a los Truenos la lengua del caimán y todo lo que hace falta para quebrar los árboles.

¡Es él, es él! Él es el Hombre del Maíz, el Señor de nuestra carne.[6]

Un texto como éste refleja con claridad el carácter social fundante de la tierra y sus frutos, tal como suele expresarse en los mitos cosmogónicos o etiológicos (explicación del origen). Estos valores, constitutivos fundamentales de la memoria colectiva popular, suelen tener una particular vigencia en los momentos de crisis social o política que puede plantearse por conflictos interétnicos o por presión del sistema de mercado sobre las formas comunitarias de tenencia de la tierra. Es precisamente en tales situaciones en las que aflora ese derecho comunitario a la tierra colectiva o el carácter eminentemente social de la tierra o la convicción popular de tener derecho a una porción de suelo urbano en el que asentar el hogar. Es cierto que las formas comunitarias de tenencia de la tierra guardan una relación inversamente proporcional con el grado de occidentalización de los esquemas culturales de las comunidades. O, dicho de otro modo, la penetración de la economía de mercado capitalista ha introducido o, en todo caso, acelerado la evolución de lo comunitario hacia lo privado. Esto quiere decir que el proyecto de una tierra común e inalienable, todavía hoy vigente en amplios sectores indígenas y, aunque menos, en medios campesinos, tiende a debilitarse como efecto de las relaciones asimétricas con la cultura dominante. Sin embargo, aunque la estructura jurídica de la propiedad de la tierra se modifique, en los medios popula-

res del catolicismo persiste lo que podríamos llamar una concepción socializante de los bienes, tanto en lo que se refiere a la tierra como a los bienes de consumo en general. El derecho del pobre a los bienes se fundamenta en Dios y, en principio, está por encima de las arbitrariedades humanas.

Este proyecto socializante al que aludíamos hace un momento no se acaba con la privatización de la tierra, por ejemplo. Los momentos de crisis provocan nuevas formas de expresión de las aspiraciones de siempre. En muchos lugares del campo mexicano los conflictos sociales de los últimos años han estado caracterizados por procesos de tomas de tierras por parte de campesinos desposeídos o por las luchas contra compañías que han irrumpido en las tierras comunitarias.^[7] Dada la significación fundamental de la tierra para la vida comunitaria, es frecuente que tales acciones de lucha o resistencia estén enmarcadas en esquemas religiosos.

En la zona lagunera de Concordia,^[8] por ejemplo, nos encontramos con una reinterpretación religiosa de la significación social de Lázaro Cárdenas en cuanto redistribuidor de la tierra entre los campesinos pobres. Algunos informantes católicos, en el contexto de la celebración de su fiesta principal el Domingo de Pascua (1985), llegaban a establecer cierta relación de continuidad (no de identidad, obviamente) entre la salvación espiritual por la muerte de Cristo y la salvación social por la acción paradigmática del General. El testimonio que citamos —proveniente de Oaxaca— expresa muy bien la presencia de un proyecto social en los medios populares católicos y su modo de formulación mediante categorías religiosas:

Estamos haciendo esta peregrinación en favor del pueblo, pidiendo perdón a Dios porque esta Compañía Maderera está acabando con nuestros bosques y hemos estado parados [...]. Esta cruccita la tenemos aquí como reliquia del madero del Señor y ésa es la que nos acompaña en esta peregrinación [...] porque tenemos la esperanza de que Dios también sufrió para redimir al género humano, no sólo varazos, no sólo blasfemias, sino la muerte de cruz y una lanzada le punzó el corazón [...] y que nosotros podamos sufrir algo como sufrió Él, por eso nos pusimos a caminar desde hace doce horas [...] ya nos metimos en la defensa del pueblo y si nos hacen algo, que quede de su parte, no de

nuestra parte. Con esto damos fortaleza a los demás para que no tengan miedo, para que no sean tímidos [...].^[9]

El texto nos permite apreciar, entre otras cosas, cómo el proyecto social campesino e indígena pasa necesariamente por las relaciones del grupo con *la naturaleza y con lo sobrenatural*. La racionalización occidental ha ido llevando al hombre a una comprensión instrumental y exclusivamente utilitaria de la naturaleza, uno de cuyos efectos (por cierto, el más negativo) es el síndrome ecológico que hoy amenaza al ecosistema global. Las comunidades más industrializadas de occidente han construido su proyecto social “a costa de la naturaleza”. Aunque no podamos detenernos en este momento a analizar las consecuencias del hecho, es claro que en México una buena parte de la población constituida por indígenas y campesinos participa de otra cosmovisión. Es más, muchos de los conflictos regionales, en los últimos años, han tenido este perfil de confrontación de cosmovisiones opuestas en cuanto a la forma de entender y tratar a la naturaleza. El caso de la Sierra Lacandona es uno de los más notorios, entre muchos. Por esta razón, la reacción contra quien “está acabando con nuestros bosques” no es sólo un asunto de tierras y de explotación de recursos, sino de defensa de la más profunda identidad indígena, cuyo elemento aglutinante es la tierra, la “madre tierra” para muchos. En estos contextos, el futuro del grupo, su proyecto social, no se entiende sin un control sobre la naturaleza y sin una relación armoniosa y con frecuencia hasta mística con ella. Sin embargo, en medios que antropológicamente podríamos caracterizar más como campesinos “modernos” que como indígenas (tal es el caso de la zona lagunera de Torreón, por ejemplo), es el acceso a la *posesión* de la tierra lo que aparece como elemento fundamental del proyecto y de las aspiraciones sociales. También en los medios urbano-marginales está presente el concepto de posesión en su proyecto; pero en este caso ya no se trata de la naturaleza

como contorno (indígenas) ni de la parcela de tierra de cultivo (campesinos), sino del suelo urbano en el que se asienta el hogar. La tierra se convierte en *terreno*.

De la inconformidad con el presente a la utopía social

Dado que la religión (en nuestro caso el catolicismo popular) se comporta como sistema global de significación y de motivación, según la definición de C. Geertz a la que aludíamos anteriormente^[10] es claro que un elemento tan medular como la posesión de la tierra esté profundamente atravesado de significados religiosos. Es precisamente porque se convierte en una densa encrucijada de significados por lo que queda incorporado en el orden global de la cosmovisión o en el “orden general de la existencia”.

A pesar de sus connotaciones religiosas, el proyecto social presente en la mentalidad del catolicismo popular lleva en sí todas las ambigüedades y contradicciones propias de las relaciones sociales en un momento dado. En este sentido, no es posible ningún tipo de romanticismo populista al respecto. Es cierto que los mitos cosmogónicos hablan con frecuencia de una naturaleza generosamente entregada a los hombres por los dioses. También es verdad que la tradición bíblica habla de una tierra prometida equitativamente repartida, cuya posesión, más allá de los avatares sociales, regresa constantemente a sus dueños (año sabático). La misma tradición cristiana de los orígenes ha conservado con especial esmero el derecho fundamental de todo hombre a tener acceso a los bienes de la naturaleza, por encima de toda legislación humana. Pero todos los mitos fundantes se han tenido que enfrentar a la realidad social y a la complejidad de sus relaciones. De este modo, la “utopía social” de los dioses o quedó domes-

ticada por la sagacidad de los hombres o a duras penas pudo ser rescatada de las garras de quienes, en todas las épocas, han querido hacer de ella la legitimación de sus pretensiones de dominio sobre los demás. Todo esto quiere decir que, en el caso del catolicismo popular en una sociedad como la mexicana, en sus aspiraciones sociales se encuentran siempre elementos contradictorios. Por un lado están aquellos significados que provienen de su tradición religiosa y que, fundamentando la convicción de que todos los hombres tienen derecho a los bienes de la naturaleza, legitiman “religiosamente” las acciones sociales conducentes a este acceso real.

Es de estas convicciones de donde puede provenir la mística de las luchas sociales que apuntan a la posesión de la tierra o a la defensa de otros derechos humanos. Coyunturalmente, y dependiendo de la confluencia de ciertos líderes carismáticos, tales convicciones pueden conducir a movimientos de más envergadura. La Guerra de Castas en el Yucatán del siglo XIX es un buen ejemplo de lo que decimos. A veces se ha incurrido en la ingenuidad de creer que este tipo de movimientos sólo provienen de la manipulación de la masa por parte de los líderes religiosos. Es claro que en todo movimiento social existe un liderazgo, pero más profundas y más duraderas que la acción de los líderes son las que C. Geertz llama “penetrantes y persistentes motivaciones” que la religión produce y sostiene en los creyentes. No siempre existe el líder carismático apropiado para desencadenar un movimiento y conducirlo; pero, al menos en las religiones de origen profético (judaísmo, cristianismo e islamismo, por ejemplo), siempre persiste la dialéctica que se deriva de la confrontación del ideal profético (nuevo orden) con las viejas estructuras que oprimen al hombre. Es esa confrontación la que proporciona los elementos primordiales para el juicio “religioso” que estas religiones emiten sobre la sociedad en su conjunto. El que este

“juicio profético” se archive o se proclame, y, si se proclama como denuncia, se concrete en distanciamiento, resistencia, protesta social o insurgencia dependerá, como elemento desencadenante, tanto en la correlación de fuerzas sociales en un momento dado como de la acción de los líderes. La clásica obra de N. Cohn^[11] reúne abundantes ejemplos de esto que venimos diciendo, tal como se dieron en momentos de particular efervescencia social.

En estudios más recientes se han podido recoger datos que reflejan de qué forma y hasta qué medida el descontento del presente y la proyección de una alternativa social están presentes en la mentalidad de los medios del catolicismo popular.^[12]

Yo creo que los pobres sí cumplen con lo que Dios quiere cuando se organizan y luchan por una sociedad más justa. Porque si Dios nos dio cuerpo, nos dio cerebro, entonces tenemos que motivarnos a hacer una lucha para subsistir; esto es un motivo que tenemos que hacerlo adelante [...]. Yo creo que Dios no va con eso (con) la sumisión y el servilismo en el pueblo y nosotros somos los que estamos encerrados en ese servilismo, que no nos conduce a nada [...].^[13]

Evidentemente, no todos los informantes alcanzan este nivel de expresión y análisis, pero esta concepción o teoría social implícita es la que sustentan muchos de los mitos, ritos, manifestaciones, actitudes, motivaciones que componen la tradición católica popular. Por supuesto que sería ingenuo pensar que este tipo de conciencia y proyecto se dan con la misma fuerza y lucidez en todos los devotos que visitan la Basílica de Guadalupe o el santuario del Señor de Chalma. Esta generalización no soportaría una confrontación con otros comportamientos sociales del campo laboral o político. Sin embargo, el catolicismo popular es portador de esta herencia crítica que siempre persiste como recurso disponible para eventuales tomas de posición ante problemas concretos. Tampoco se piense que tales convicciones son simplemente la expresión velada de frustraciones sociales nunca satisfechas. Que las frustraciones alimenten frecuentemente el tema de las oraciones y motiven las “promesas”, no significa, al me-

nos no necesariamente, que la religión sea el lugar donde las aspiraciones sociales mueren y se convierten en resignación. Sería subvalorar la fuerza de lo simbólico. La historia de México es un lugar privilegiado para observar la fuerza cuestionadora y a veces directamente subversiva de las convicciones religiosas. Desde los movimientos indígenas coloniales, pasando por la gesta de la Independencia, la Guerra de Castas, la Revolución y otros hechos más recientes tenemos argumentos contundentes de que el proyecto social que alienta en las convicciones religiosas no muere en los templos ni desaparece disolviéndose en las conciencias individuales.

La misma tendencia se refleja cuando los informantes tratan de establecer algún tipo de relación entre las desigualdades sociales y su interpretación religiosa:

Dios se preocupa en eso, porque el rico trata de oprimir al pobre y eso a Dios no le conviene. Dios trata de que tengamos iguales, comamos iguales, nos miremos iguales. Porque ya los ricos a los pobrecitos los miran con desprecio ya en cambio entre ricos se hablan, se comprenden y eso Dios no quiere que uno valga más que otro [...]. Porque como Jesús anduvo con la gente más jodida, tiene que andar uno ayudarla [...].^[14]

Uno de los prejuicios más frecuentes de los dirigentes políticos y sociales frente al catolicismo popular es el suponer, sin mayor análisis y averiguación, que la mentalidad de la masa católica, atrapada por categorías metafísicas, carece de conciencia social y de capacidad de análisis de su situación. Son residuos de una aplicación mecánica y dogmática (y en buena medida extrapolada) del principio marxista según el cual la religión, no importa las circunstancias, es opio para el pueblo y se presenta como una hipócrita guirnalda de flores que esconde oscuras cadenas que amarran la libertad del espíritu del hombre. En el caso del catolicismo popular, al comportarse éste como un subsistema cultural o, si se quiere, como un sistema simbólico, ofrece a la persona un marco global de significados dentro de los cuales integra sus relaciones con la naturaleza y con la sociedad. Por lo general, este sistema de referencia se las arregla bastante bien para compaginar una

relación “religiosa” con la naturaleza y el manejo de instrumental técnico para sus labores. En lo social ocurre algo similar: tener una visión religiosa del conjunto de la existencia humana implica el ver realidades tales como las demandas de tierras, la defensa de los bosques, el análisis de las diferencias socioeconómicas, la pobreza, etc., en relación con las realidades sagradas; como decía uno de nuestros informantes, “eso a Dios no le conviene”. También debemos señalar que el marco de referencia religioso no significa necesariamente menos “colmillo” para observar los hechos sociales y llegar a la comprensión de las causas estructurales que los producen. Las frecuentes peregrinaciones gremiales a la Basílica de Guadalupe nos hacen pensar que quizá sea México uno de los mejores ejemplos históricos de esa complicada síntesis que, al menos los sectores populares, logran entre religión y realidades tan seculares como rebeliones, lucha política, acciones sindicales y reivindicaciones sociales.

Las exclusiones teóricas no siempre dan cuenta de las síntesis vitales. Y es por esta razón, es decir, porque se junta *utopía religiosa* y *práctica social*, por lo que el catolicismo popular no es ajeno a un proyecto social alternativo.

Pero junto con lo más peculiar del catolicismo popular (la sistematización de la vida en su conjunto dentro de categorías cristianas reinterpretadas desde las culturas populares), los sectores que participan de esta tradición son parte de una sociedad civil que tiene otros principios y otras reglas de juego. Por ejemplo, la evolución moderna y secularizante de la sociedad civil occidental, entre otras cosas, ha significado una privatización de la experiencia religiosa que contrasta con la fuerte tradición comunitaria de la religión popular; en muchas manifestaciones del catolicismo popular se puede observar el impacto de esta tendencia privatizante por la que el devoto cumple con determinados ritos para la satisfacción

de necesidades y solución de problemas estrictamente personales. Desde otro punto de vista, se puede observar también que, en determinados contextos, el sistema de mayordomías con una estructura eminentemente comunitaria, es cooptado por una persona o un grupo de poder local, quienes, de este modo, legitiman sus posiciones de predominio sobre la comunidad. Todo esto quiere decir simplemente que la religión, cualquier religión, independientemente de las altas razones metafísicas y sobrenaturales en las que diga sustentarse, no se salva de la dialéctica social. El impacto de esta dialéctica, en el tema que nos ocupa, implica dos cosas:

a) El peso coyuntural del proyecto social presente en la tradición cristiana en general y en el catolicismo popular en particular, depende, por un lado, de la correlación de fuerzas entre el liderazgo profético y sacerdotal dentro del campo religioso católico en dicha coyuntura; y, por otro, de las relaciones que los diversos sectores del campo religioso mantienen con las instituciones y sectores de la sociedad civil.

b) La conciencia social o, en otras palabras, la presencia consciente del proyecto social alternativo, está desigualmente distribuida en los sectores del catolicismo popular. Esta desigualdad se puede deber tanto a factores internos del campo religioso (predominios aleatorios de la influencia “sacerdotal” o “profética” sobre diversos sectores católicos) o a causas propias de la sociedad civil (el desigual impacto de los esfuerzos por presentar ante las culturas tradicionales el “gran beneficio” que significaría su incorporación a la economía de mercado y al capitalismo liberal, por ejemplo). Esta desigualdad es una de las razones por las que difícilmente los católicos mexicanos se comportarán alguna vez como un “bloque” ante un proceso electoral.

Y, por la misma razón, es muy poco probable que católicos de las Comunidades de Base coincidan en el mismo proyecto

social y en la misma opción electoral con los industriales católicos de Monterrey.

Los datos que vienen a continuación nos muestran las proporciones de esta desigual distribución de la conciencia social entre la población mexicana que participa de las prácticas del catolicismo popular.

Dos campesinos de la zona de Torreón (Coahuila) expresaban en estos términos la estrecha relación existente entre sus convicciones religiosas y sus aspiraciones sociales:

Sólo unidos los pobres cumpliremos con el mandamiento (de Dios) de que se hará justicia a los pobres [...] porque es ahí donde están los caminos para aplicar la justicia de Dios. (Concordia.)

Cuando luchan por defender sus derechos, Dios está con ellos, porque Él dijo que no debe haber injusticia ni desigualdad entre los cristianos [...] y participando en la política es una forma de atacar, de expresar nuestra queja ante la desigualdad y la injusticia. (Matamoros, Coahuila.)

¿Qué proporciones representan opiniones como las que acabamos de presentar? Evidentemente, no disponemos de datos “a nivel nacional”. Con todo, sí tenemos los datos de una buena muestra obtenida en nuestro estudio de Oaxaca, Torreón y Chihuahua, en el que pusimos especial esmero en sondear este tipo de temas.

Las citas anteriores se entienden mejor si tenemos en cuenta que en la encuesta aplicada en los lugares indicados 35% de la muestra global considera que la forma de expresar la calidad cristiana de los creyentes debe ser mediante “el compromiso en pro de la defensa de los derechos de los pobres y de la justicia”. De la misma muestra, 39% de los informantes explican la existencia de la pobreza apelando a la falta de organización de los mismos pobres para luchar contra las causas estructurales de la misma. Y no se piense que la identificación de las mismas causas estructurales de los problemas que afectan a los sectores populares resulte un ejercicio demasiado abstracto para los medios del catolicismo popular. Cuando las preguntas de la encuesta se refieren a las causas que explican la existencia de los ricos (es decir, de las diferen-

cias sociales), 68% de los informantes señalan con claridad que la riqueza proviene o de la explotación salarial de los trabajadores o del poder político de los ricos que impide que los pobres se organicen para ascender a mejores condiciones de vida. Esta tendencia, que insiste en la dimensión social de la experiencia religiosa del catolicismo popular, queda todavía más reforzada si tenemos en cuenta que 85% de la muestra piensa que su *Dios está de acuerdo y ayuda* cuando el pueblo lucha por la defensa de la tierra y de los derechos humanos.

Todo esto, a nuestro juicio, nos indica que en el catolicismo popular (y no se olvide que “catolicismo popular” y “sectores populares” son categorías que, aunque provenientes de diferentes esquemas de análisis, son sociológicamente casi coextensivas) existe una conciencia social (análisis y explicación del presente) y cierta “utopía” (proyección del futuro). El que estas *conciencia y utopía* no siempre se reflejen *inmediatamente* en efectos sociales se debe, entre otras cosas, a que sobre el campo religioso también inciden los efectos de las fuerzas provenientes de otros “campos”. Pero las vicisitudes por las que pasa la correlación de fuerzas sociales en las diversas coyunturas, no deberían ser tomadas como razón suficiente para desdeñar el potencial social presente en los medios del catolicismo popular. Tampoco para sobrevalorarlo. De algún modo, en el seno del catolicismo, probablemente en mayor grado que en otras confesiones cristianas, confluyen tendencias antagónicas que tienen expresiones diferentes:

a) La *tendencia comunitaria y colectiva* representa los aspectos más tradicionales del catolicismo popular. Tiene que ver con las expresiones directamente relacionadas con la identidad cultural de los grupos y con expresiones de alto contenido de cohesión social (fiestas patronales, sistema de cargos o mayordomías, peregrinaciones colectivas, día de muertos, etc.). Esta tendencia, paradójicamente, puede pro-

ducir las formas religiosas más retrógradas y las más progresistas; el individualismo de quienes van a un santuario en busca de una solución para su problema y el compromiso de quienes refuerzan su militancia social y política por motivaciones religiosas compartidas.

b) La *tendencia individualista*, dentro del catolicismo popular, no es otra cosa que la expresión religiosa del individualismo de la modernidad y su proclividad (o su necesidad) a privatizar lo religioso. También esta tendencia está presente en el catolicismo mexicano y no sólo en sus formas populares, sino en muchos de los movimientos laicos modernos. Es de suponer que cuanto más privatizada esté la experiencia religiosa menos incidencia tendrá en lo social, menos injerencia en la cosa pública y menos influirá en la creación de un criterio social para juzgar la realidad.

Conclusión

Estas líneas ponen de manifiesto que “doctrina social católica” no es lo mismo que “pensamiento social católico”; y el hecho de tal diferencia se convierte en argumento que, una vez más, constata la heterogeneidad del campo católico. Ocurre, a veces, que los científicos sociales sentimos una necesidad perentoria de encontrar realidades sociales homogéneas que nos permitan alcanzar conclusiones contundentes con una metodología simple, adecuada para una escasa imaginación del productor y del consumidor. Ese no es el caso cuando uno se acerca a esta institución que está en puertas de iniciar su tercer milenio; no hay que olvidar que estamos ante la institución internacional más antigua de occidente.

El pensamiento social de la religión popular, a diferencia de la “doctrina social”, no se deduce de la teología atenta a los

problemas sociales. Ni tampoco proviene de la cúspide de la pirámide social. Como todo, el catolicismo popular se origina en la confluencia de lo cristiano con la cultura y la práctica social de los marginados. Esa es la razón por la que ambos discursos caminan, casi siempre, por rutas contrapuestas.

Es posible que uno de los aspectos más intrigantes de esta vieja Iglesia católica sea su dialéctica interior, ese juego permanente entre unidad y heterogeneidad, autoritarismo y tolerancia, dogmatismo y discrepancia, imposición y autonomía, ortodoxia y heterodoxia. Alguien que piense con mentalidad de “secta”, jamás podrá entender que un sabueso de la herejía como el cardenal Ratzinger pertenezca a la misma Iglesia que un tarahumara o un “brujo” de cualquier ciudad latinoamericana que apela a todo tipo de espíritus para aliviar a sus clientes. La secta no tolera tanto.

Esa heterogeneidad católica, puesta acertadamente de relieve para el caso de la jerarquía mexicana por Roberto J. Blancarte,^[15] tiene una consecuencia importante a la hora de identificar al “interlocutor católico”. ¿Con quién hablar? La “doctrina social” católica, hasta el día de hoy, mantiene su condena contra el marxismo como algo intrínsecamente malo. Pero eso nunca significó que los católicos italianos votasen en masa por la Democracia Cristiana o que no participasen en las listas del Partido Comunista. El pensamiento social cristiano popular de América Latina, al menos desde los años sesenta, vio en los programas de izquierda unas propuestas más próximas al humanismo cristiano que en sus correspondientes de los partidos de derecha que inspiraban sus arengas en las encíclicas sociales. Al papa Juan Pablo II siempre le ha disgustado profundamente la presencia de cristianos en los procesos insurgentes de América Central y, especialmente, en el gobierno sandinista de Nicaragua.

No obstante, a pesar de los profundos cambios ocurridos en los últimos años, la militancia cristiana se mantiene.

Finalmente, todo lo que acabamos de decir a modo de ejemplos significa que, aunque circunstancialmente un Estado o gobierno llegue a entenderse muy bien con la “doctrina social” y con sus intérpretes (jerarquía), eso no significa que necesariamente “el pensamiento social” popular quede domesticado. Nótese.

[1] A. Gramsci, *Introducción a la filosofía de la praxis*, Ed. Península, Barcelona, 1972. “La religión popular es crasamente materialista, pero la religión de los intelectuales intenta impedir que se formen dos religiones distintas, dos estratos separados, para no alejarse de las masas, para no convertirse oficialmente en lo que ya es realmente: una ideología de grupos reducidos”, p. 116.

[2] Anita Bourdoin Argüello, *Tiempo y espacio en la cultura mixe: su rol articulador de la identidad cultural en la comunidad de Tamazulapan*, tesis de licenciatura, ENAH, México, 1991, pp. 154-155.

[3] José Luis González M., *La religiosidad popular desde la práctica de la liberación*, Centro Antonio de Montesinos (CAM), México, 1982, p. 21.

[4] C. Geertz, *La religión como sistema cultural*, Ed. Gedisa, México, 1987, pp. 87 ss.

[5] J. B. Metz, “Hacia una Iglesia universal culturalmente policéntrica”, en revista *Páginas*, vol. XIII, núm. 92, CEP, Lima, 1988, pp. 44-45.

[6] A. Ichon, *La religión de los totonacas de la Sierra*, INI, México, 1973, pp. 80-81.

[7] Cf. I. Signorini y A. Lupo, *Los tres ejes de la vida*, Ed. Universidad Veracruzana, Xalapa, 1989, pp. 23-24.

[8] Estudio realizado en 1986-1987 con los auspicios del Centro Antonio de Montesinos, México.

[9] E. Marroquín, *La Cruz Mesiánica. Una aproximación al sincretismo católico indígena*, Palabra Ediciones e II-SUABJO, México, 1989, p. 48.

[10] C. Geertz propone el siguiente concepto de religión: “Un sistema de símbolos que obra para establecer vigoroso-

sos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único”, en *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México, 1991, p. 89.

[11] N. Cohn, *En pos del Milenio*, Alianza Editorial, Madrid, 1970, pp. 70-125.

[12] Los datos que mencionamos aquí provienen de estudios realizados por quien suscribe durante los últimos seis años en Oaxaca (municipio de Sola de Vega), Chihuahua (sectores urbano-marginales), Coahuila (Torreón y Concordia) y Michoacán (Santa Fe del Río). En la realización de estos trabajos contamos con el apoyo y colaboración del Centro Antonio de Montesinos, la Escuela Nacional de Antropología e Historia y, en ella, los miembros de nuestro Taller sobre Religiones Mesoamericanas y Andinas: E. Cuevas, G. Mendoza, H. Rabitsch y A. Salafraña.

[13] Testimonio de un obrero de Torreón, 27 años de edad, sexto año de primaria, colonia Tierra y Libertad. Dirigente sindical independiente.

[14] Campesino indígena del Rancho Palo de Lima, Oaxaca, 42 años de edad.

[15] Roberto J. Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México*, Fondo de Cultura Económica-El Colegio Mexiquense, México, 1992, pp. 415-416.



¿Cuáles son las propuestas que el catolicismo ofrece para solucionar los problemas que aquejan a nuestra sociedad? Responder a esta pregunta fue el principal motivo para la realización de este libro. Roberto J. Blancarte tuvo la oportunidad de exponer las distintas vertientes del pensamiento católico en México y entendió que, para lograrlo, la obra debía ser plural en opiniones, posturas, perspectivas y temas, a fin de garantizar esa diversidad que se pretendía demostrar.

De este modo, *El pensamiento social de los católicos mexicanos* es una rica compilación de diez artículos escritos por intelectuales, empresarios, religiosos y laicos, quienes demuestran que la realidad del mundo católico en México trasciende la idea simplista de un monolitismo clerical y eclesástico. Asimismo, trata otros aspectos relevantes, como la historia de importantes grupos y movimientos católicos en nuestro país, la influencia del pensamiento social católico en la política mexicana o el catolicismo popular y su proyecto social.

Los artículos, sin ser una exaltación de posturas religiosas, constituyen una valiosa guía, accesible y bien documentada, para conocer la pluralidad del pensamiento social de los católicos mexicanos.

Roberto J. Blancarte es doctor en ciencias sociales por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París. Fue fundador del Centro de Estudios de las Religiones en México (CEREM) y actualmente dirige el Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México. El rex también ha publicado sus libros *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982* (1992) y *Cultura e identidad nacional* (1997).

ÍNDICE

Preliminares	1
Prefacio	4
Introduccion	10
La doctrina social del episcopado católico mexicano	18
Religión y enseñanzas sociales	18
¿Qué es la llamada “Doctrina Social Católica”?	19
Origen y elementos centrales de la DSC	22
El integralismo intransigente	24
Neoliberalismo y neointransigencia en México	28
A manera de conclusión	34
Posiciones políticas en la historia de la Acción Católica Mexicana	39
Introducción	39
Orígenes y principales características de la Acción Católica	44
Los convulsionados años treinta	54
Principales posiciones político-religiosas de la Acción Católica Mexicana	60
Evolución estadística de la Acción Católica Mexicana y su decadencia	69
Movimientos católicos internacionales: Comunión y Liberación y Opus Dei	80
El Opus Dei	90
El movimiento Comunión y Liberación	100

De la derecha radical a la ultraderecha en el pensamiento social católico	126
La derecha radical. Familia y derechos humanos	129
La ultraderecha católica. Visión de la historia	139
Presencia del pensamiento católico en los partidos políticos del México contemporáneo	167
Introducción	167
El Partido Demócrata Mexicano: el frente de los pobres	169
El Partido Acción Nacional: el catolicismo cívico	175
El Partido de la Revolución Democrática: la izquierda cristiana descubre la democracia	184
El Partido del Foro Democrático: ex panistas en una época conservadora	192
Nota final	194
Compromiso social y catolicismo en México	202
Acercamiento	202
Fundamentos teóricos	203
El Secretariado Social Mexicano	203
La Fundación Mexicana para el Desarrollo Rural (FMDR)	206
Respeto a la naturaleza	208
Por un capital en manos del pueblo	209
La Unión Social de Empresarios Mexicanos (USEM)	210
El Frente Auténtico del Trabajo (FAT)	213
Comentarios finales	215
La ética del empresariado mexicano y la doctrina social de la Iglesia	218
Palabras preliminares	218

Introducción	220
Naturaleza de la doctrina social de la Iglesia	223
El empresariado mexicano	224
Las organizaciones empresariales y la doctrina social de la Iglesia	226
Conclusiones	243
Bibliografía fundamental	250
Bibliografía complementaria	252
Teología de la Liberación en México	258
Teología	259
La Teología de la Liberación	261
Teología de la Liberación en México	278
Algunas objeciones a la TL	288
Conclusiones	295
Los religiosos y la acción social en México: 1960-1990	303
Introducción	303
Antecedentes	304
El preconcilio	305
La Conferencia de Institutos Religiosos de México (CIRM)	305
Primeros impactos del Concilio	306
Hacia una visión social de la Iglesia	307
La Iglesia por la justicia y por la paz	308
La transformación conciliar	308
Paulo VI y los religiosos	310
Los religiosos vuelven a su origen	311
Cambio conciliar y compromiso social	312

Medellín, 1968: la Segunda Asamblea de la Celam	314
Cuernavaca	315
Los años setenta	316
El éxodo de los religiosos	317
La vida religiosa femenina y su compromiso con los pobres	317
La promoción humana	318
Las Comunidades Eclesiales de Base	319
Del desarrollo a la liberación	321
El Sínodo Romano de 1971	321
Las comunidades religiosas en medios pobres	324
El profetismo de los religiosos	326
Las relaciones con los obispos	327
Los documentos de Puebla	329
Los grupos de avanzada	330
Los religiosos y las elecciones	332
Nuevas formas de vida consagrada	335
El caso del Instituto Teológico de Estudios Superiores (ITES) de la CIRM	336
De la Teología de la Liberación a los derechos humanos	337
Reformas a la Constitución en materia religiosa	339
La conferencia de la Celam en Santo Domingo	341
Conclusiones	342
El catolicismo popular mexicano y su proyecto social	348
Introducción: el alcance de los términos	348
Un triángulo de fuerzas: el catolicismo popular en la sociedad y en la cultura	349

La conciencia social del catolicismo popular mexicano	353
Conclusión	367
Contraportada	372